Felsefe dergisi

'87/5

YENİ BURJUVA FELSEFE AKIMLARI VE İDEOLOJİ

de
YAYINEVİ

PARİS KOMÜNÜ'NDE ÜÇ YURTSEVER TÜRK

MEHMET-REŞAT VE NURİ BEYLER

TÜSTAV

Bu kitap; Paris Komünü deneyi ile ilk mekanik materyalistlerden Alman filozofu Ludwig Büchner'in Osmanlı siyasi ve düşün yaşamı üzerinde oluşturduğu etkileri konu ediniyor.

«...bugün, öğrenmemizde dirimsel-hayati gereksinim olan nokta,» diyor Serol Teber; «Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kaç kilometre demiryolu, kaç fabrika, kaç dönüm ekime elverişli toprak,... vb.'nin aktarıldığının ötesinde, nasıl bir kültürel birikim ve nasıl bir kişilik yapısının kaldığıdır...»

BÜTÜN KİTAPÇILARDA

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe dergisi

Ekim '87

Kapak resmi; Raffael'in Roma'da Vatikan Müzesi'nde bulunan «Atina Okulu» freskinden alınmıştır: Sokrates

Üç ayda bir çıkar. 1500 TL (KDV dahil)
Sayı: 22 Yönetim Yeri: Nuruosmaniye Cad.
Atay Apt. No. 5 Kat. 3 Cağaloğlu/İST.

Dizgi - Baskı: Final Ofset

Abonelik: Yurt İçi Yıllık 5.000 TL. Yurt dışı 20 D.M. Adedi 5 Dm' tır (Posta ücreti dahil) Abonelik bedeli De Basım Yayın Ltd. Şti'nin Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 nolu hesabına yatırılarak abone olunabilir.

Sahibi: De Basım Yayın Ltd. Şti. Adına
Ayhan Kızılöz

Yazı İşleri Müdürü: Fevzi Göloğlu

TÜSTAV

Danışma Kurulu: Macit GÖKBERK (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Eski Başkanı, Osman GÜREL (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Kimya Bölümü Öğretim Üyesi), Selâhattin HİLÂV, Arslan KAYNARDAĞ, Uluğ NUTKU (Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi), Oğuz ÖZÜGÜL, Gencay ŞAYLAN, Afşar TİMUÇİN (Doç. Mimar Sinan Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakülteleri Öğretim Üyesi), Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

İÇİNDEKİLER

FELSEFE SORUNLARI

Felsefi Birey - Felsefi Özgürlük 5
Ömer B. CANATAN

İdeoloji ve Çıkar 25
Dieter KRAUSE ve Arnhelm NEUSÜSS/Türkçesi
G. ANTİKACIOĞLU

Felsefi Tartışmanın Doğası Üzerine 35
T. OİZERMAN/Türkçesi Celal A. KANAT

ÖZEL BÖLÜM

«Burjuva İdeolojisi» Taslağı - Uygulanabilirlik, Sorunlar, Sınırlar 54
Hans Martin GERLACH/Reinhard MOCEK/Türkçesi:
G. ANTİKACIOĞLU

«Eleştirel Kuram» Ya da «Frankfurt Okulu» 63
Dr. Robert STEIGERWALD/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Fransa'da 'Yeni Sağcılar' Yalnızca 'Yeni Bir Düşünce Okulu' mu? 71
Regina BENJOWSKI/Türkçesi: K. Süha ERGAND

FELSEFE TARİHİ

Antik Çağın Değişen İmgesi 87
Sergey AVERİNZEV/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

ESTETİK VE SANAT KURAMI

Dostoyevski'nin Mirası 106
Klaus STÄDTKE/Helmut GRASSHOFF

Dostoyevski'nin Sanatsal Düşüncesi 112
B. S. MEYLAH/Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

TÜSTAV

FELSEFE HABERLERİ

80'li Yıllarda Muhafazakârlık 134
Fügen ESİN

FELSEFE KİTAPLARI

İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları II 140
Türkçesi: Ergin KOPARAN

FELSEFE SÖZLÜĞÜ 152

Afşar TİMUÇİN

TÜSTAV

FELSEFE SORUNLARI

FELSEFİ BİREY - FELSEFİ ÖZGÜRLÜK

Ömer B. CANATAN

Türkiye'de bugün felsefeyi güncelleştirmek ya da güncel olanı felsefeleştirmek gibi bir sorun bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. Toplumların belli tarihsel zaman dilimlerini felsefi birikim sağlayarak geçirdikleri, sonra bu birikimi baştan aşağıya sınavdan geçiren pratik dönemler yaşadıkları, sonra da bu pratik dönemlerinin somut sonuçlarından yeni felsefi yaklaşımlar kurdukları bilinir. Yaşanan pratik dönemde toplum o kadar az zamana sahiptir ki, ya söyleyecek sözü «şimdilik» kalmadığı, ya da insanların ona ayıracak ilgileri olmadığı için felsefe, eğer gökyüzüne çıkmamışsa, geri plana çekilir ve orada, yeniden dünyevi yaşamın içine çağrılacağı günleri bekler.

Türkiye siyasal coğrafyası içinde yaşayan toplum, zaman olarak çok büyük bir tarihsel derinliğe sahip olmakla beraber, felsefi zaman açısından en yoksul toplumlardan biridir. Bunu böyle ifade etmek, bu toplumun, kendi tarihini, yukarıda çizdiğimiz genel tarihsel biçim altında yaşamadığını söylemeyi de içerir. Yani, hem büyük toplumsal değişimlere yol açan, sükunetle geçmiş felsefi birikim dönemleri, hem de toplumu, çaplı felsefi aranışlara itecek büyük çalkantılar, bu topluma hayli yabancıdır. Bundan ötürü, ancak belli bir nicelikten birikiminden sonra oluşan bazı evrensel kavramlar Türkiye'de, o niceliklere ulaşılmamış olunsa bile kullanılmaktadırlar. Başka bir deyişle, ister istemez Türkiye'de «ölçüler», ya oluşmadan kal-

mışlardır, ya da ifade ettikleri nicelik o ölçülerin oluşmasına yol açan niceliklerin yanında cüce kalır. Bu bakımdan, Türkiye'de felsefeyi güncelleştirmenin yahut güncel olanın üzerine yeni bir felsefi aranışı temellendirmenin gerekliliğinden söz ederken, Türkiye'ye özgü ölçüleri ve iddiaları anlamak gerekir.

Bana göre bugün felsefi tartışma **birey** kavramını yerli yerine oturtma görevini ihmal etmemek zorundadır. Taban tabana zıt siyasi yaklaşımlar, sanki ortak bir birey tarafından yola çıkıyorlarmış, biri ötekini dışlayan önermeler, sanki aynı birey tarifi içinmiş gibi belirsizlikler, felsefi düzeyde çözümlenmedikçe süreceklerdir.

Felsefi Birey Nedir?

Bireyi felsefi açıdan tarif etmekle hukuki açıdan tarif etmek arasında hiçbir benzerlik yoktur ve bireyin hukuken tari fine ihtiyaç kalmayacak toplumsal düzenin tesis edilmesine kadar birey, felsefi tanımına uygun bir genellikle ortaya çıkamayacaktır. Olgun felsefi birey tarifi, hukukun ortadan kalkmasıyla somutluk kazanmış olacaktır. Ancak, insanın yeryüzündeki varlığına mutlaka «amaç» olarak bir sebep lazımsa bu, felsefi bireyden başkası olmamalıdır. Dolayısıyla insan olarak birey, yalnız gelecekte değil, tarihin bütün geçmişinde aranıp bulunmalıdır.

Her halükarda birey dediğimiz varlık başlangıcından bu yana düpedüz, bildiğimiz insandır. Olgun tarifine İsa'dan sonra (İS) 1.8 bin yıl sonra ulaşılmış olsa bile birey İsa'dan önceki (İÖ) binlerce yılda da insandır. Bu tanımın üstünde durabileceği biricik temel, bireyin bölünemez, benzersiz ve ancak evren de sadece bir defa tekrarlanabilen bir canlı olduğunun kabul edilmesidir. Böyle bir canlıyı, kendine türdeş ve türdeş olmayan öteki trilyonlarca canlıdan ayırıp tarif etmek, bu tarifi, diğerlerinden farkıyla arşivleyip bilgiye dönüştürmek mümkün olsaydı bile, anlamsız olurdu. O halde, bireyin felsefi tanımı, bir yandan sonsuz insan çeşitlemesini içermelidir, öte yandan, genel ve soyut bir insan tanımından ve insanı anlaşılamazlığa mahkûm etmekten kaçınarak, sonsuz çeşitlemeyi dışlamalı, tekleştirmelidir.

Bireylerin her biri için ele alınabilir bir tarih yoktur, dolayısıyla somut bireyin tarihi yoktur; ama buna mukabil insanın, onun eyleminde ifadesini bulan koskoca bir tarihi bulunur. Bu nedenle, insanın gelişim tarihini kavramak, başka bir deyişle, tarihi insanın gelişimi olarak kavramak, birey her ne kadar kendi dışına ve kendinden başkasına indirgenemez karakterde olsa bile, bir indirgemeyi kaçınılmaz kılar.

Bireyi, onun hiçbir zaman kaçınamadığı varolma tarzına, sosyal durumuna ve bu sosyal durumuna kaynaklık eden ilişkilere indirgemekten başka yol yoktur ki, onun kavranmasının yolunu açsın. Sosyal olana indirgemek ve sonra sosyal olandan bireysel olana geçişin bilimsel ve ilkesel yöntemini kurmak olmaksızın, sınırsız sayıda bireysel insan hareketinin ampirik kapsamda kavramaya çalışma açmazından çıkılamaz. Bireyi, gerçek varolma durumunda çözümlemek üzere sosyale indirgemiş olmak, onu daha karmaşık bir ortamda anlamaya çalışmak değil, tam tersine bireyi, neyin somut ifadesi ise, ifadesi olduğu şey olarak kavramak yöntemidir.

Bireyin gelişmesinin ve yetkinleşmesinin, dolayısıyla da özgürleşmesinin ve bunların toplamı olarak insanlaşmasının tarihsel serüvenini anlamaya kapı açan Marksizm'in rakipsiz olması ilginçtir. Bunca yoğun bireysel felsefe hareketi değil de, tarihin gerçek sahnesini bireyin dışında ve onun bu şekliyle inkârı üzerine kuran Marksizm bireyi keşfedebildi; birey en çok da bireyci felsefe içinde kaybolup giderken, sosyalliği temel alan bir felsefede kendi en somut ifadesine kavuştu.

Fakat Marksizm var ve bireyi yalnız o açıklıyor diye, bireyci felsefenin kökü kurumadı. Çünkü, insanın baştan beri varolan sosyal oluş tarzı amansız bir çelişkinin üstünde duruyor ve bu çelişkiyi aşan insan dünyası henüz kurulmadı. Bir yanda toplum, öbür yanda birey; bir yanda toplumun çıkarları, karşısında bireysel çıkar. Toplumun çıkarlarıyla çelişen ve ondan bağımsız olan bireysel çıkar, bugünkü felsefi tasarım yeteneğimiz açısından yokedilemez nitelikte gözükmektedir. Böyle olunca da, bireysel felsefi düşünce hiç değilse bir çıplak gerçeği tarif ediyor olmakla tutunacak dal ve ikna edecek akıl buluyor.

Gerçekten de, oluşmuş ilk çıkar bireysel çıkardır; bu nedenle bireyin bilinci daha baştan bireysel çıkarla ilişki içindedir demek doğru olmalıdır. Kaldı ki bireysel çıkar, bireyin doğ-

rudan varolma gerekliliği üzerinde temellendiği için inkâr edilemezdir. Bireyin kendi çıkarının bilincinde ve onu üretme eylemi içinde olmasından daha doğal ve akla uygun hiçbir açıklama geçerli olamaz. İşte Marksizm'in ayırdedici oluşu bu noktada belirir; her türden bireyci idealist felsefe bu basit gerçeği, doğrudan «evet» diyerek onaylarken Marksizm bu gerçeği, derin bir tarih çözümlemesiyle keşfeder.

«Toplumsal Çıkar» Yoktur:

Başlangıçta her ne olmuşsa olmuş (!) —ki bunu artık evrensel ve bilimsel bir bilgi olduğu için, tartışmaktan muaf tutuyoruz— kişisel çıkarlar, kişilerin iradelerine rağmen ve tam da bu kişisel çıkarları yaratma eylemlerinin sonucu olarak, sınıf çıkarlarına, bireylerin karşısında bağımsız bir varlık ve bu bağımsızlıkları içinde **genel** çıkarlar biçimini alan ortak çıkarlara dönüşmüşlerdir. Somut varoluşunu bireyler varoldukça sürdüren bireysel çıkarlarla, bu çıkarların **genel çıkar** biçimine bürünmüş ortak şekli başlangıçtan bu yana çelişir karşıt durumda olmuşlar, böyle olunca da bilinç tarafından ayrı bir tanım içine alınmışlar ve zamanla fikri, hatta dini ve kutsal çıkarlar olarak kavranabilmişlerdir.

Özel çıkarın, kendisi dışında bir sınıf çıkarı ve giderek genel çıkar olarak bağımsızlaşması süreci, aynı zamanda bireyin kişisel davranışına onun kendisi dışında bir gerçeklik kazandırır; bireyden bağımsız, apayrı bir güç, ekonomik ilişkilerce yaratılan bir güç halinde varolmasının giderek sosyal ilişkilere, bireyi belirleyen ve bireyin üstünda hakimiyet kuran, bu nedenle de muhayyileye «kutsal» güçlermiş gibi yerleşen bir dizi gücün ortaya çıkmasının yolunu açar. Bireysel çıkarın bu tarihsel dönüşümü, bütün bir insanlık tarihini, bireysel çıkarın, bireysel çıkar tarafından dışlanmış bir genel çıkarca «harcanmasının» sahnesine dönüştürür. Halbuki, bütün bu tarih boyunca «genel çıkar» denilen şeyin «özel kişiler» olarak tanımlanan bireyler tarafından yaratıldığı besbellidir. Halbuki bu genel çıkar tarihi belirlemiş olsa bile, özel çıkarın karşısında bağımsız bir tarihi olan bağımsız bir güç olarak **gerçekte** bulunmaz; yani kendini sürekli kılacak nesnel sebebi içinde taşımaz; kendi dışında ve karşısında, kendisiyle çelişki halinde bulunan **özel çıkar** tarafından, yeniden ve yeniden yaratılır. **Toplumsal**-genel-

(sınıfsal) çıkar gibi gözuken şey, özel çıkarı gerçekleştiren birey hareketi olmaksızın olamazdı ve bireysel çıkardan vazgeçmeyi insan doğası mümkün kılsaydı, **genel çıkar** hiçbir zaman gerçekleşemeyecekti.

Toplumsal çıkarın bireysel çıkara, varolma sebebi açısından böyle sıkıca bağlı olması, başka bir ifadeyle, gerçekte olmaması ve ancak kendi karşıtı bireysel çıkarın varolması nedeniyle olması, kaçınılmaz bir durum mudur? Muhayyilede varolan bu şey, bireysel çıkarı ortadan kaldırmak mümkün olmayacağına göre, ebedi midir? Tarihin bilimsel çözümlemesi, bu sorunu henüz çözmemiş olsa bile onu aydınlatmıştır Nasıl?

Bağımlılık Evrimi

Kapitalizme gelinceye kadarki toplumlarda birey, sınırlar çizilmiş belirli bir formasyon tarafından şekillendirilmekte ve aynı formasyon tarafından massedilmektedir. Toplumla birebir bütünleşmiş olan böyle bir bireyin, kendini bir başka tarzda yeniden üretmesinin imkânı ortadan kalkmıştır. Burada toplumdan bagımsız bir bireysellikten, ayrı bir **kişilik** olarak değil, ayrı bir **yaratık** olarak varolma anlamında sözedilebilir Zümresiz ilkel toplumda durumu bu olan bireyin belirlenış tarzına, sınıflı topluma geçişle birlikte sömürü olgusu da eklenir, ama bireysel varoluş tarzı değişmeden kalır.

Kişisel bağımlılık zamanı olarak aynı bir parantezе alınması gerekli bu ilk bireysel varoluş tarzının dikkate değer temel özelliği şoyle açımlanabılır Birey hıçbır özel çıkar ifade edemez ve özel çıkar şeklinde ifade edilemez Birey burada bir yandan **kolektif** genel çıkarla bütunleşmış olarak bulunur, bir yandan da üretımın koşullarıyla kaynaşmış olarak varolur. Yani bireyin hem kişisel çıkarı yoktur, hem de kendisi bir **çıkar** ifade edemeyecek olçude ve bıçımde, ekonomık araçlardan biridir. Böyle bireysel durum, hiç kuşku yok kı, bireyin doğal olarak şekillenmiş toplumsallığıdır. Bu tarz bir toplumsallık içinde bireyin sadece ekonomik ilişkileri değıl, gunlük yaşamının her alanı, entelektüel faaliyeti ve hayata karşı tavrı, daima kendisi dışında belirlenir.

Maddi bağımlılık durumu olarak tanımlanan bir üst bireysellik kapitalizmin ürünü olarak ortaya çıkar. Toplumsal tarih bu gelişmeyle yeni bir temel üzerine oturur. Bireyin «kişi» ola-

rak ortaya çıkışının başdöndürücü sonuçları Fransız Devrimi ile siyasi ve hukuksal ifadesine de kavuşarak insanlığa yeni bir düzlem sunar. Bu toplum yeni bir tarifi gerektirir, çünkü artık toplumla bütünleşmiş olan değil, onun karşısında, ondan bağımsızlaşmış olarak duran, böyle olmakla bir ucu kendinde gerçekleşen sosyal ilişkilere girebilen, doğal toplumsallığından kurtulup bireysel doğallığına doğru önemli bir adım atan insan vardır.

Bu aşamada birey-toplum ilişkisi şöyle gerçekleşir: «Bireylerin birbirlerine karşı çok yönlü bağımlılıkları onların sosyal ilişkilerini oluşturur. Bu sosyal ilişki her bir bireyin faaliyet ya da ürününün bireyin kendisi için faaliyeti veya ürünü haline geldiği değişim değerinde ifade edilir; birey evrensel bir ürün yaratmalıdır —değişim değeri— ve bu para olarak soyutlanmış ve bireyselleşmiştir.» (Marx, Grundrisse, s. 395, Almanca baskı)

Bu tanımın «püf» noktası şudur: Birey «kişi» olarak kendi fizik varlığının mutlak sahibi, bu fizik varlığını tüketerek (işgücü veya faaliyeti) yarattığı şeylerin, eğer araya sermaye girmemişse, onların da sahibi olarak bağımsızdır; ve ama sadece bu sahip olduğu şeyin «meta» olabilmesi pahasına ve olabildiği oranda başkalarıyla ilişki içindedir ve sosyalliğini belirleyen onun bu şeye sahip olmaklığıdır.

Bunun doğal sonuçlarından biri, bireyin, değişim ilişkisi içinde bulunduğu öteki insanlara karşı kayıtsızlığı, değişik bir ifadeyle, maddi olmakla sınırlı ilgisidir. Bireyler için ilk geçerliliği olan şey, ihtiyaç duyduğuna sahip olmaktır. Buna göre bireyler, kendilerine olan ihtiyaçtan ötürü değil de, kendilerinde varolan ve bir ihtiyacı karşılayan şeylerden ötürü sosyaldirler. Insan olarak birey bu tarz bir sosyallik içinde kişiliğini, kendini ortaya koyarak değil, kendinde olanı (işgücu) ortaya koyarak gerçekleştirir. Birey kendisi bir değer olduğu için değil, kendinde olan şey fiyat ifadesi türünden bir değer taşıdığı için kurduğu bu ilişkide, geçmişe göre bir adım ilerde, hukuken tarifi mümkün varlık yerindedir. Değişim değerinin aracılık ettiği bu sosyallikte birey kendisi için bir çıkar tarıf edebildiği, genel çıkarın sıyasi ifadesi olarak örgütlenen devletin karşısında, onunla çelişki halinde durabildiği için özgürleşmiş olmaz, ama tarihsel olarak özgürleşmenin imkânlarını ilk kez elde etmiş olur.

Bugünkü evrensel burjuva ideolojisinin temelinde yatan felsefi düşünceler, birey için bir hukuki tarifin ortaya çıkmasını ve fızik varlığının sahibi olma özerkliğine ulaşmasına, onun tarihsel gelişmesinin mümkun en son imkânı, nihai aşaması olarak görürler. Dünya çapında gerçekleşmiş bu ilk büyük devrimle elde edilmiş dünyanın mutlak olduğu, bu devrimin aynı zamanda insanlığın, ondan sonraki yaratıcı gücünün iktidara yükselip ebedileşmesi, bu sayede genel çıkarın haddini ve sınırını bilip kalmasr, dolayısıyla da bireyin, bireysel çıkar olarak sürekli varolmasının değişemez olan formuna ulaşılması anlamına geldiğini ileri süren felsefe, nereden çıkıp gelirse gelsin, **genel çıkar** olma düzeyine yukselen burjuva sınıf çıkarıyla bütünleşmiştir. En gelişkin noktasında (sözgelimi Hegel'de) bile, kendisi de zaten bir «din» olarak görüldüğü için dinlerle hesaplaşmaya giremeyen, gerçek dünyanın tersinden kavranmasının «ansiklopedik icmaline» nihai darbeyi vuramadığı için dünyanın tersinden kavranmasına son veremeyen burjuva felsefi düşüncesi tarihe yetişemez. Halbuki «tarihın hızmetinde olması gereken felsefenin» ele —daha o zaman— alacağı ilk görev, «insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçiminin maskesini düşürdükten «başka», kendine yabancılaşmasının kutsal olmayan biçimlerinin maskesini de düşürmek» olmalıydı.

Neyse ki bu felsefe, çarpık da olsa bireyin önemini ve rolünü vurgulayarak geleceği hazırladı. Ozel çıkarın fazlaca vurgulanmasının, genel çıkarın foyasını meydana çıkarması kaçınılmazdı. Birey ekseninde dönen bu felsefe, tarihi «benciliğin» egemenliği sureci, benin ben olmayana kendi damgasını vurması olarak anlamaya, bireyleri «mecbur oldukları için özgür» kavramaya, ben'i ters çevirip sen'i sosyalligin gerekçesi yapmaya çalıştılar ve siyaset bunu haklı olarak «hayat elde etme eyleminden ibarettir.» (Bismark) diye anladı.

Bireyci felsefe bireyin kavranmasını ve bireysel çıkarın anlaşılmasını imkânsız kılar; çünkü bu felsefenin tarif ettiği birey hiç olmamıştır. Kendini kendi yetkinlikleriyle üreten, böylece tarihi de üreten, böyle olmakla da tarihsel hareketin son ve en genel nedeni sayılabilecek sabit bir insan doğasını veren birey, bu denli değişken, sıçramalı, geriye dönüşlü bir akışın açıklanması olamaz. Böyle bir birey, kendiyle uyumlu olduğu için tarihle, tarihin gerçek sahnesiyle çelişkili olamaz; halbuki bu çelişkı hep varolmuştur. Tüm toplumsal/ekonomik sistemler «şu

veya bu ölçüde insan doğasına karşı bir şiddetin ürünüyken, insan doğasıyla uyum içinde bir ekonomik sistemin varlığı» (Plehanov) düşünülemez. Ama aynı zamanda, belirli bir andaki üretici güçlerin —kı başta geleni insandır— gelişmişlik durumuna uygun duşen her ekonomik sistemin bireyle uyum içinde olduğu da bir gerçektir. Bundan dolayı ancak, özsel olarak da sürekli değişen bir bireyden, bireyi değiştiren ve kendi de bir sürekli değişim olan tarihten söz edilebilir. Bu bakımdan da bireyci felsefenin kapitalizmde gördüğü bireyin sonraki bir evresi mutlaka vardır.

Bir teorik dogrulamanın kabulu kapsamında ileri sürmek mumkündur ki, çagımızın uretim guçlerının en temel unsuru olarak gelışkin ve yetkın ınsanın potansiyel doğasına —başka bir ıfadeyle gızlıde kalmış dogasına— uygun ekonomik-toplumsal sıstem sosyalızm, hatta konumuzun özgünlüğü içinde sosyalizm degil de «ıleri komunist toplum» olabilir. Bu teorik çözümlemenin doğru olup olmadığı, onun kendisini yeryüzünde henüz tam olarak kanıtlamış olup olmadığı düzleminde değil, teorının bizzat kendisinde ve insanın bilimsel-felsefi çözümlen mesinde aranmalıdır.

Burjuva «Özgür Birey» Kavramı :

«Özel çıkarın» kendine karşıt bır «genel çıkar» yaratması, yukarda da belırttığımız gıbı ideolcjik bir olgudur ama maddi üretimin şartlarından kaynaklanan bir ideolojidir bu. Olmayan «genel çıkar», ister «özel çıkarların toplamı» olarak ifade edilsın, ister «bağımsız toplum çıkarı» olarak soylensin, gerçekte bu çıkar, hakım ıdeoloji tarafından sınıf çıkarı yerine ikame edilmiş bır illizyondur, dana da dogrusu bır ılizyonun sınıf çıkarını örtbas etmek için kullanılmasıdır. Genel çıkar denilen şeyin sürekli varolması, özel çıkarın kendını habire üretmesine bağlıdır. Halbuki ozel çıkarın, özel çıkar olarak üretildiği anda, aynı zamanda genel çıkar olarak da üretilmesi mümkündür; böylece genel çıkarın özel çıkar olarak üretilmesi de mumkün olur. Ne var ki, toplumun sınıflardan ve zümrelerden oluştuğu, bu sınıf ve zümrelerden bazılarının üretim araçlarına sahip olmaktan ötürü maddi, maddi egemenliklerinden ötürü de siyasi ve siyasi egemenliklerinden dolayı da ideolojik egemen durumunda bulunduğu toplumsal şartlar böyle bir özdeşleşmeye, yani

ortada sadece özel çıkarın kaldığı ve her şeyin özel çıkarlar olarak üretildiği bir sosyal ilişkiye izin vermez Bu durumda birey-toplum çelişkisi ve bu çelişkinin bilinci süreklilik kazanır.

Bugünkü bireyci burjuva felsefi akımlarının, ortada muazzam bir sosyal mülkiyet olgusu ve kolektif bir sınıf gücü birikimi bulunmasına rağmen bireyler üzerinde etkin olmayı sürdürmesi bu çelişki nedeniyledir. Bu felsefe kendini siyasi planda demokrasi kavramıyla özdeşleştirmeye, demokrasinin de sırf «kavram» olarak kalmasını sağlamaya özen göstermektedir. En temel argümanı ise birey mülkiyet ilişkisidir. Dilediğince elde etme imkânı olmasa da dilediğince elde etme hakkını diri tutmaktadır. İnsan doğasının kolektif mülkiyeti benimsemeye yatkın olmadığını kanıtlamak ve reel sosyalizmde buna kanıt aramak bireyci felsefenin bugünkü kimliğidir

Burjuva bireyci felsefenin bir «sol» varyantından da burada söz etmek gerekir Temelini ve besin kaynağını daha çok kapitalist toplumun reaksiyoner aydınlarında ve bunlar aracılığıyla da orta katmanlarında bulan bir felsefi akım Marksizm'i kabule, ama onun bugünkü tarihsel en ileri somutlanışını reddetmeye dayanır. Bunlara göre Marksizm tarihin önünü doğru çözümlemiş, geleceğini de doğru olarak öngormuştur ama bu öngörü, bugünku mevcut sosyalist yaşam tarzından bambaşkadır. Bu yaklaşımda tarihin ve gerçeğin özuyle sorunsuzca bir oynama vardır. Çünku Marksizm, şu veya bu zamandaki ongörülmemiş bir güçle ve yoldan degil, doğrudan kendi urünü olan Enternasyonaller'in sürekliliğinin bir ürünü olarak reelde somutlanmıştır. Buna rağmen Marksizm doğrulanmamışsa, sadece sosyal ve siyasal bilimlerin değil, butun bilimlerin yöntemlerinden kopuşmak geregi doğar. Nitekim bundan oturu, Marksizm'in bu tur «sahipleriyle» dinler arasındaki sınır bir hayli bulanıklaşmıştır ve Turkiye'de bunun örnekleri, son yılların ürünü olarak bir hayli çoğalmıştır.

Bu felsefi yaklaşımın ortak düzlemi, kapitalizmin alternatifini yine onun içinde ve onun niteliksel ölçülerinde —kurumsal gelişmesinde— aramaktır. Kaldı ki bu önermeyi, tarihi gerçekleşmiş mantığından sapmaksızın kabullenmenin koşulları da vardır. Madem ki kapitalizm, kişisel bağımlılık çağının köle ve serflerini, hukuken tarif edilmiş **özgür bireyler** haline getirmiştir ve madem ki bu konumlarını bireylerden geri alma eğiliminde olsa bile gücünde değildir, o halde **özgür bireylerin**, birey

sınırlarını siyasal devlete karşı ve ona rağmen genişletmelerinin, devleti mantıki toplumsal kurallara (trafik kuralları gibi) indirgeyip, özgür bireylerin özgür ilişkileri anlamına gelen bir sivil topluma ulaşmalarının önü tarihsel olarak açık demektir. Birey bu yoldan tarihsel gelişimini ve yetkinleşmesini sürdürebilir. Bu stratejide devleti kurmaya, yıkıp yeniden yapmaya, ona sahip olmaya, onu güçlendirmeye, onun fonksiyonlarını gerekli ve zorunlu görmeye, tarihi onun aracılığıyla yazmayı denemeye yer yoktur. Dolayısıyla artık insanlığın önünde siyasal devrim gibi bir hedef yoktur. Çünkü bu yol reel sosyalizme götürüyor ve orada bireysel özgürluğün sınırları kapitalizmin de gerisine düşüyor!

Bireyci burjuva felsefesinin kaydedilmesi gereken bir diğer özelliği de, bireyin kendisini umut haline getirmekle onu tehlikeli bir umutsuzluğa doğru sürüklemesidir. Bu felsefe içinde kişinin kendi soyuna (insan soyuna) bakışı olumsuzdur. «Dünya iyiye gitmemektedir»; toplumlar bir türlü özlenen yaşam biçimini kuramıyorlar; insanlar böyle olmasını hiçbir zaman istemediler ama böyle olmasını da önleyemiyorlar. Demek ki bunda insanın gücünü aşan bir güç rol oynuyor. Bunun tanrı olması gerekmez, milyarlarca «uyuşmaz» bireysel amacın kendiliğinden yarattığı bir yasa kendini gerçekleştiriyor. Birey kendi mutlulugunu bu «büyuk yalnızlık» içinde kurabilirse ne şans; ama zaten mutluluk da kendi başına bir amaç değildir ki, bireyin gelip-geçici varlığının ustunde ebedi hiçliğin gölgesi vardır!

Bireyci burjuva felsefesinin şiire, edebiyata, sinemaya, denemelere (!) vb. gibi bulaşıp aldığı şekilleri tek tek incelememiz burada mümkün degil; ama temel niteliği saptamak mümkün: İnsanlarda kapitalizme karşı gelişen inançsızlığı bu çerçeve içinde tutmak, bunun başka bir inanca dönüşmesini önlemek... Dönüşemeyen inançsızlık giderek bireyin kendine, tarihine ve geleceğine karşı bir inançsızlık olarak pekişecek, onu kendisi etrafında, kendiyle başlayıp biten hesaplara sürükleyecek, «özel çıkarın» kozası içinde öteki özel çıkarlara ve genel çıkarın somut muhtevasına karşı kayıtsızlaştıracaktır. Bireye kendi yetenek ve güçlerinin, kendine «özel çıkar» sağlamakta sınırsız olduğu fikrini, ama aynı yetenek ve güçlerinin «genel çıkarı» düzenlemekte yetersiz ve çaresiz olduğu inancını aşılamak, «güllerin bahçıvanı ölümsüz sanmaları» misali, herhangi bir zaman-

da içine girdikleri ve herhangi bir zamanda dışına çıkacakları bu dünyevi hayatı baştan vaazedilmiş bir amaç olarak algılamasını sağlamak, kutsal kitaplarla günümüzdeki bireyci felsefenin buluştuğu noktalardır. Bireyi kendine çevirip tahrip etmenin ve onun özel çıkarını gasbetmenin en geçerli fikri yöntemi bu felsefedir.

Bireyci felsefe türlerinin, etkin ama kof kalmasında, sürekli aranış içinde olan günümüz bireyine doyurucu bir felsefi çıkış perspektifi kuramamasında şaşılacak bir yan yoktur; çünkü bu felsefenin temel aldığı «ilişkiler» kapsamında tarih gerçekten tıkanmış, bireysel ve toplumsal gelişmenin, bireyin insanileşmesinin yolları kapanmış, ortada sadece teknolojik gelişme ve bu gelişmenin değiştirdiği insan ortamı kalmıştır; ortamın insaniliği ise çok geride kalmıştır. Kişisel bağımlılık dönemlerinden maddi bağımlılık dönemine, büyük tarihsel çalkantılarla ve bireyler açısından büyük dramlar teşkil eden sosyal sıçramalarla geçilmiş, hukuki bireye varılmıştır. Ama orada kalınmamış, belki yine bireyler için çok daha büyük dram özelliği taşıyan devrimler ve inşa süreçleriyle, tarihin başka bir aşamasına, dolayısıyla yepyeni bir bireysel varolma şekline geçilmiştir. Bu yeni aşama —ki aynı zamanda yeni bir dünya uygarlığının başlangıcıdır— insana ilişkin yanıyla kavranmadıkça, oraya varmak için yaşanan dramatik süreçlerin katlanmaya değer olup olmadığı, hukuki bireyler tarafından hep tartışılacaktır. Bireyci burjuva felsefesinin ölçüleriyle gerçekten akıl almaz nitelikte fedakârlıklara katlanan, ne olduğunun ve ne olmak istediğinin bilincini derinlemesine taşıyan yüz milyonlarca bireyi, felsefi düzlemde anlamaya çalışmamız gerekiyor.

«REEL» SOSYALİST BİREY

Basit bir soruyla bu noktaya girebiliriz: Kapitalizmden öteye yol yoksa, Paris Komünü'nden bu yana insanlar bir ütopya için mi savaşıyorlar? Petersburglu işçiler, yığınları yanına alarak dünyayı değiştirmekle oyun mu oynamış oldular? Rus, Özbek, Bulgar, Çek, Macar vb. gibi milyarı aşkın birey başka bir dünya kurdular; uğruna o kadar çok insan öldü ve o kadar çok ızdırap çekildi ki, kurdukları bu yeni yaşam biçimini bu bireylerin ellerinden çekip geri almak, «pı» sayısını değiştirmek-

ten daha kolay değildir; bütün bunlar görülmüş bir rüyanın yanlış tefsiri olabilir mi? Ve biz ötekiler, böyle bir yaşam biçiminin nesnel etkilerini algılamaktan henüz uzak, ama onun teorik cazibesinin peşinden sürüklenerek giden, Fransa'da, Lübnan'da, Nikaragua'da... ve meselâ Türkiye'de yüz milyonlarca bireyler olarak, yoksa tarihin, sonunda elimizde kalacak olan çürük bir halkasından mı tutmaktayız? gelecekteki gerçek özgürlüğümüz için bugünden işe soyunmuş olmakla, daha bugünden özgürleşmiş bireyler miyiz yoksa?

Soruyu böyle sormakla hiçbir şey kanıtlamış olmayız; ancak koca bir insanlık yanılgısı ile yüz yüze olmadığımızı da anlamış oluruz. Yoksa, felsefi anlamda «özgür birey» kavramını şimdiden somutlamamıza imkân bulunmuyor Gariplik de burada, teorik olarak vaazedilmiş bir özgürleşme dünyasının bir bireyi ikna ederken ötekini etmemesinde, bunun bugünden bir kanıtlama sorunu değil, bilimsel bir inanç sorunu olmasındadır. Sırf bilimsel bir inanç olarak dahi yüzmilyonlarca insanı peşinden sürükleyen felsefi özgürlüğün cazibesidir; bu cazibe kendini kanıtlayabilmek için aşmak zorunda bulunduğu bugünkü «reel tarihsel aşamasını» geride bırakıp kendini herhangi bir yerde kanıtladığı zaman zaten insanlığın geri kalan kesimini «kapitalist özgür bireyler» olarak tutmaya hiçbir güç kafi gelmeyecektir.

O halde sorunu, insanoğlunun bu yerküre üzerinde çizdiği büyük tarih spirali üzerinde görmek gerekir Bilimsel inancın veya bazen sadece inancın, nasıl da insanı özgürleştirici bir rol oynadığı görülür. Meselâ beş bin yıl önce de dünyayı değiştirmek isteyen insan vardı. İsteği ve inancı beş bin yıl sonra gerçekleşiyor diye, o günkü bireyin özgürleşme isteği boş bir çaba mı sayılacak? İnsan, içinde bulunduğu eylemin bizzatihi kendisidir ve dolayısıyla özgürleşmeye dönük her eylemin içindeki insan özgür insandır. Gerçi insanda, eyleminin, kendi biyolojik varoluşunun sınırını aşıp zamana kalan etkilerini tartışma eğilimi hep bulunmuştur ama, insanın yer yüzündeki geçici varlığı ile, insanlığın kalıcı varlığı arasındaki ilişkiyi kurabilen, eylemini, kesinliği besbelli tarihsel gelişim yasalarına uyumlu kılabilmiş her birey, eyleminin sonucundan daha yaşarken emin olabileceği gibi, bireysel en ileri yetkinliğine, amaçları henüz gerçekleşip toplumsallaşmamışken de ulaşabilir. Felsefi bireyin analizinde bu nokta belirgin bir önem taşımaktadır ve her bire-

yin kendiyle hesaplaşmasında başlangıç noktası oluşturmaktadır. Böyle bir «nokta» elbette ileri düzeyde bir soyutlamayla kurulabilir. Biliyoruz ki insanda, biyolojik ve toplumsal önkoşullarının dışında başka bir boyut bulunmuyor. Ama bu boyut varsayılabilir ve saçma olmaz. Bireyin kendi özgün subjektif bir yapısı vardır. Bireyin, sadece bu özgün yanıyla, kendi biyolojik ve, toplumsal sınırlanmışlığını aşarak başka bir nitelik yaratması mümkündür. «Köleliğe karşı savaşan köle artık köle değilse felsefi anlamdaki «özgür birey» kavramına yaklaşmanın anahtarı var demektir.

Elbette bu açıklama tarzıyla, itirazını «özgür birey çözümlemesine» değil de, «reel sosyalizme» yöneltenlere doyurucu cevap verilmiş olmaz. Bu cevabı oluşturabilmek için felsefenin sınırlarını geçmek gerekiyor. Bırakalım «hangisi daha özgür?» sorusunu, reel sosyalizmin, kapitalizmden devraldığı özgür hukuksal bireyi dahi ortadan kaldırdığı, bunun da Marksist birey çözümlemesiyle bağdaşmadığı iddialarına karşı tartışmak durumundayız. Öyle midir gerçekten, reel sosyalizm özgür bireyin yerine başka bir kolektif iradeyi mi ıkame etmiştir?

Burada şunu bilhassa kaydetmek gerekir ki, reel sosyalizmin bireyini kavrama kabiliyeti, kapitalist toplumda yaşayan herhangi bir insanda, onun kendini nasıl kavradığına sıkıca bağlıdır. Birey olmaktan, insanlaşmaktan, zenginlikten ve mutluluktan ne anlıyorsa, ancak bu kendi ölçüleri yardımıyla bir sonuca varabilecektir. Reel sosyalizmdeki somut durumun çözümlemesine geçmeden önce, bizi ortak bir anlayış noktasına çekmesi mümkün şu soruların cevabını vermemiz gerekiyor:

İnsandan başka bir toplumsal zenginlik ölçüsü var mıdır? «Şimdi (sınırlı burjuva biçimi eskiyip bir yana atıldığında) zenginlik, bireylerin evrensel değişim sürecinde üretilen ihtiyaçları, yetenekleri, tüketimi, üretici güçleri vb. gibinin evrenselliğinden başka nedir? İnsanın doğa güçleri, doğa denilen şeyin ve kendi doğasının güçleri üzerinde tam egemenliğinin gelişmesinden başka nedir? Yaratıcı potansiyelinin, ölçüsüz fakat önceki tarihsel gelişmeye sahip olarak, gelişmenin bütünlüğünü kendi içinde amaç edinerek mutlak gelişmesinden, yani, tüm insan güçlerinin verili herhangi bir standarda bakılmaksızın gelişmesinden başka nedir? Kendisini belirli bir sınırlılık içinde değil de kendi bütünlüğünü üretmesinden başka nadir? Zaten varolan bir şeyi oluşturmak değil de oluşumun sü-

rekli ve mutlak hareketi içinde olmaktan başka nedir?» (Marx Grundrisse s. 387).

Reel sosyalizmde bireyin zenginliği, en gelişkin kapitalist demokrasideki özgürlüğü nitelikçe aşan bireysel zenginliği nedir ve nerede aranmalıdır? Bunu, mülkiyet bağlamında ve bireysel çıkarlarla toplumsal çıkar arasındaki ilişkinin özünde aramak gerekir. Bireyin, kendi bireysel çıkarlarından başka, bunun tam karşısına «genel çıkar» olarak yerleşmiş, gerçekte hiçbir zaman varolmayan, sadece bir illüzyondan ibaret ve ancak bireysel çıkarın sürekli üretilmesi sayesinde varolabilen «toplumsal çıkarın» ortadan kalkmış olması gerekir ki, bireyin son tarihsel yabancılaşması da ortadan kalkmış olsun. Reel sosyalizm bunu başaramamış, ancak başarılması için olmazsa olmaz nitelikteki ortamı fiilen yaratmış durumdadır. Ya toplumsal çıkarın aynı zamanda dolaysız bireysel çıkar olarak üretilmesi, ya da bireysel çıkarın, bir ve aynı süreçte, aynı zaman da toplumsal çıkar olarak uretilmesi mümkün olsaydı, toplumsal çıkar denilen şey ortadan kalkacaktı. Bunun ilk ve zorunlu adımının, özel mülkiyetin en genel şekline ulaşması anlamında, özel mülkiyete son verilmesi olduğu mantıken ortaya çıkar. Ama, mülkiyetin bu şeklinin kabullenilmesiyle, onun benimsenmesi arasında, aynı zamanda insanın olgunlaşması demek olan bir geçiş dönemi tekabül eder. Kapitalist gelişmeyle de mülkiyet sosyalleşiyor, insanların ihtiyaçları evrensel olarak üretiliyor ve bu mülkiyet kalıpları içinde de başdöndüren zenginlikler birikiyor ama insanla zenginlikler arasında, dolayısıyla zenginliğin türevleri olan özgürlük, mutluluk, yetkinlik vb. gibi olgularla insanlar arasında «hukuki sahiplik» engeli bulunuyor. Bu, sadece paylaşıma yansıyan bir faktör değil, insanla kendi ürünü arasındaki ilişkiyi dolaysız hale getirmenin önünde duran başlıca engeldir de. Bu kadarı bile -ki her şeyin düğümlendiği noktadır- maddi bağımlılıktan özgür bireyler ortamına geçmeyi engellemeye yetiyor. Burada bireyin kendine yabancılaşmasının son dünyevi biçiminin bir mülkiyet sorunu olarak gözükmesi, çözümün basit bir hukuki karar alma sorunu olduğu anlamına gelmiyor. Fiilen sosyalleşmiş mülkiyetin hukuki yanını da gerçekleştirmiş olan reel sosyalızm, böylece yabancılaşmayı ortadan kaldırmış olmuyor. Dolayısıyla özgür birey sosyalist mülkiyet düzenlemesinin doğrudan ürünü değil. Bireyin sosyal mülkiyeti kabullenmesi ile sahiplenmesi arasındaki far-

kın önemi büyük. Bunun en büyük engelini, yine bireyin kendisi, onun kendi bireyselliğini kavrayış biçimi oluşturuyor. Genel toplumsal çıkarı aynı zamanda bireysel çıkar olarak kavramak ve buna göre de, bireysel çıkarını toplumsal çıkar tarzında gerçekleştirmek maddi zemini mevcut olsa bile belli bir insanlaşma düzeyine tekabül ediyor. Reel sosyalizmde hâlâ, yani 70 yıldan sonra bile toplumun öncülere, fedakârlığa, yani özgürleşmiş bireylere ihtiyaç duyması, bu kapsama yakın duran aydınlara hâlâ büyük görevler düşmesi bundandır. İnsanoğlunun, sadece görebilmesi için 5-10 bin yıl yaşaması gereken gerçeği, genelleştirmesi kolay olmuyor.

Reel sosyalizm koşullarında elbette ki özel çıkarlar olarak gerçekleşmekte olan bireysel çıkarların bir tarifi, bir sınırı bulunmaktadır. Buna mukabil, bu özel çıkarların karşısında «sosyalist toplumsallığın» bireysel çıkarlardan özerk bir tarifi ve sınırı bulunmaktadır. Adım adım yürünen ve ne zaman varılacağı bugünden kestirilemeyen nokta, bu karşıt çıkar alanları arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktır Altı çizilmesi gereken husus, bu ilişkide giderek bireysel çıkarın değil, esasen hiçbir zaman varolmamış bulunan genel çıkarın ortadan kalkmakta olduğudur. Bu nedenle sosyalizm, emekçilerin, veya fakir-fukaranın güncel çıkarlarına uygun olduğu için değil, bireyin tarihsel evrimine uygun düştugu ve bu evrimin mantıksal uzantısı olduğu için realite olabilmiştir. Adı ne olursa olsun, bütün bireyler için tek tek ve ortaklaşa tarif edilebilmesi mümkün tek bir çıkara doğru hızla yol alınmaktadır

Bu insanın sosyalist mülkiyet ilişkileri temeli üstünde çok yönlü kişilik kazanması sureci, «yetkin bile olsa, prototip bir toplumsal insan yarattığı» töhmetinden kesinlikle muaftır. Hangi somut durumda olursa olsun bireyin toplumla kaynaşması sınırlanmış olarak kalır. Bireyle toplum arasında bir farklılık, daima kendini korur. Birey insan soyunun bir birimi olmayı, en zayıf halinde bile sürdürür. Bireysel farklılıklar, her şeyden önce biyolojik olarak koşulludurlar. Yeryüzünün tüm insanları içinde iki insan yoktur ki aynı geno-tip'te olsun. Bu biyolojik önkoşullar birey için sadece özgün olanaklar sunar. Bu olanaklar tarihi olarak belirlenmiş toplumsal koşullarda, insanın yaşayıp işlev kazandığı koşulların etkisi altında somut birey olarak biçim kazanırlar.

Bireye biçimini kazandıran bu koşulları; a) genel (bir bütün olarak verili toplum, toplumsal yapı, tarihi dönem), b) özel (ulusal, sınıfsal ve mesleki karakter), c) bireysel (aile, iş birimi, dar çevre) olmak üzere gruplandırmak, bunların her birinin birey üzerinde, eğer tarihsel bir amaca dönük olarak yoğunluk kazanmış bir yönlendirmeye bağlanmamışsa, farklı, çelişkili, uyumlu vb. gibi karmaşık ve «çeşitlemeyi» artıran etkiler yaratacağını, kapitalist toplumda da durumun böyle olduğunu ifade etmek mümkündür. Ama şu soru, buna bağlı olarak haklılık kazanır mı: Eğer toplumsal koşulların iç farklılıkları, insan bireylerinin çeşitliliğinin bir kaynağıysa, o takdirde toplumsal olarak homojen bir yapıda, sınıfsız toplumda bu kaynak fakirleşmeyecek midir?

Böyle olmamaktadır. Toplumda heterojenliğin ortadan kalkması (ya da en aza inmesi) toplumun iç farklılığını ortadan kaldırmadı. Özgür bireylerin birliği olan komünist toplumsallıkta da iç farklılıkların süreceği, sosyalizmin bugünkü uygulaması tarafından da kanıtlanmıştır. Kişiliklerin şekillendiği ortam ise, tabii ki bütünuyle maddi ve sosyal eşitlik temelinden kaynaklanacaktır. Bu aynı zamanda her yaş kuşağının değişik iç sosyal koşullarda şekilleneceği anlamına da gelir. Bir kuşağın bir önceki kuşakla çelişmesi anlamında değil, gelişmenin ileri evrelerine uygun düşen kuşakların oluşması, süreci sahiplenmeleri ve ona işlerlik sağlamaları anlamında...

Bireysel çıkarla toplumsal çıkarın uyuştuğu sosyalist toplumsallık durumu, özel mülkiyeti kamusal mülkiyete dönüştürmüş olmanın sihirli bir sonucu olarak anlaşıldığında ikna edici olmaz. Sosyal mülkiyetin kabullenilmesi başka, sahiplenilmesi başka bir bilinç düzeyini gerektirir. Öte yandan sosyalist demokrasi, burjuva demokrasisinden devralınmış bazı biçim ve kavramları büyük ölçüde koruyarak gelişir; bu biçim ve kavramların yeni bir sınıfsal öze kavuşması, öze damgasını vuran sınıfın büyük çoğunluğunu hızla kucaklasa bile, toplumun bütün katmanlarına, «yönetmeyle» yayılan bir tavır olarak değil, bilinçten ve gönüllülükten kaynaklanan bir tavır olarak malolması, toplumsallığın bu yeni tavır etrafında oluşması gerekir. Başka bir ifadeyle, zaten «zincirlerinden başka kaybedecek birşeyi bulunmayan» işçi sınıfı (hatta onun sadece sınıf bilinçli kesimi) sosyalist mülkiyete geçişle birlikte kendi dünyasını kazanmış, o sınıfın üyesi olan bireyler kendi benliklerine kavuş-

muş olurlar. Doğaldır ki bu, yine de «bir sınıfın» çıkarlarının toplumsal çıkar haline yükselmesidir ve birey-toplum çelişkisinin çözümü anlamına gelmemektedir. Toplumun bütün bireyleri için genel çıkarla özel çıkarın özdeşleşmesi durumu, bu sorunu önce ideolojik düzeyde, sonra da hayata karşı pratik tutum düzeyinde çözümlemiş bir sınıfın, en azından böyle bir sınıfın en fedakâr kesimlerinin öncülüğünü zorunlu kılar.

Reel sosyalizmde demokrasi, birey-toplum çelişkisini yoketmeye, bunun maddi altyapısını kurmaya ve insanını yaratmaya dönük olarak yapılanır. Bunun yükünü başlangıçta, bu en yüce insanlık ideali için yaşamlarını dahi ortaya koymakta tereddüt göstermeyen komünistler taşımıştır. Bu komünist insanların tarihsel rolü öylesine tayin edicidir ki; ve onların siyasal eyleminde öylesine ahlaki bir yoğunluk dile gelmektedir ki, kimi tarihi koşullarda bir kaç on bin insanın şahsında bir ulusun, bazen de bütün insanlığın kişilik kazanması mümkun olmuştur. Toplumun olgunlaşmış bütünlüğünü temsilen kendini eskimiş düzene ve ahlaka karşı öne sürenlerin, soylu bir **«adanmışlık»** gibi gözüken durumları, bu insani ölçünün gerisinde kalanlara jakobenlik, enayilik, kahramanlık, hayalcilik, inatçılık, dindarlık vb. gibi görünebilir; gerçekte bu bireyin «sonuna kadar özgürlüğü»nden, bireysel çıkarın, toplum çıkarının da üstünde, insanlığın çıkarıyla bütünleşmesinden başka anlama gelmez.

Bireyin sözünü ettiğimiz «özgürlük durumunu», ister istemez bireysel ve toplumsal **çıkar ilişkisi** olarak tarif ettik. Başka bir sözcük, daha anlamlı olabilirdi. Sosyalizm, bireysel çıkarı, aynı zamanda toplumsal çıkar olarak üretmenin ortamı demektir. Elbette kişinin emek ürünü ile onun kendi ihtiyaçları arasında dolaysız bir ilişki, bu sanat ürünü değilse eğer, hiçbir zaman kurulamaz. Kişinin sosyalist öz taşıyan demokratik özgürlüğü doğal tür bir özgürlük de değildir. Sömürüye son verilmiş olması birey ile onun emek ürünü arasında, önceki sınıflı toplumlarda olmayan imajiner bir ilişki yaratır. Bireysel olarak harcanan emeğin, kimi «anlaşılmaz süreçlerden» geçtikten sonra, aynı bireyin karşısına başka bir **bireysel servet** olarak dikilmesi durumu yoksa, bireyin kendi emeğine yabancılığını gidermenin maddi şartlarına varılmış olur. Bireyin maddi zenginliği hiç değişmeden kalsa bile kapitalizm ile sosyalizm arasındaki bu derin fark, bireysel özgürleşme yönünde atılmış muazzam bir adım demektir. Sosyal mülkiyetin, bu mülkiyete denk

düşen **insan tipiyle** bütünleşerek genelleştiği aşamada, birey, kendi emeğinin sonuçlarını, her yerde ve **kendi tüketiminde** açık olarak bulabilir.

Burjuva bireyciliğinin temel argümanlarından olan bireysel maddi zenginlik veya tüketim standartları ölçü olarak kullanıldığında, sosyalist toplumdaki bireyle kapitalist toplumun bireyi arasında **niteliksel fark** gözükmez, hatta gelişkin kapitalist toplum standartlarında, kapitalist toplum bireyi lehine kanıtlar bulunabilir. Sosyalizm, aynı zamanda kapitalizme karşı bir maddi zenginlik yarışı da olduğu için bu nokta küçümsenmeye gelmez. Şu var ki, bilimsel ve teknolojik gelişmede, kapitalizmin daha ileride olduğu varsayımı bile bireyin özgürlüğü ve mutluluğu açısından vardığımız genel sonuçları değiştirmiyor; tam tersine pekiştiriyor; çünkü bilimsel ve teknolojik gelişme kapitalist toplumda bireyin maddi bağımsızlığını daha da yoğunlaştırıyor; fakat aynı gelişme sosyalist mülkiyet tarzında gerçekleştiğinde bireyi biraz daha yetkinleştirip özgür kılıyor. **Bireysel zenginlik** kavramını kapitalist toplum bireyi «edinilmiş şey»lerin dolar cinsinden ifadesi olarak algılar ve «tüketimi» kendi içinde bir amaç olarak benimserken, sosyalist birey zenginliği, maddi ihtiyaçların karşılanmasının yanı sıra ve en az bunun kadar önemli olarak manevi ihtiyaçların karşılanması, gerilimsiz, kardeşlik ve dayanışma üreten bir yaşam ortamı, paylaşma hazzı, bilgi edinme ve araştırma imkânı, beyin potansiyelinin en geniş kullanımı, ileri düzeyde estetik ve ahlak olarak benimsenmektedir.

«ÖZGÜR BİREY» OLMAYA DOĞRU

Kendi bireysel durumunu şöyle veya böyle kavrıyor olmak, açıktır ki toplumsal bir olaydır. Sosyalist toplumda, hazır bir maddi ilişkiler temeli mevcut bulunduğundan ve bireyin eğitimi böyle bir somutlukta gerçekleşmekte olduğundan dolayı «özgür birey» daha kolay ortaya çıkarken; kapitalist toplumda bunun maddi ilişkiler temeli bulunmadığı için, bireyin kendisiyle hesaplaşması, kendi kişiliğini buna göre hazırlayıp hayata, toplumların tarihsel gelişmesine denk düşen bir ilkeyle yön vermesi daha zor olmakta, daha çok çaba istemektedir. Potansiyel olarak böyle bir gelişmeye en yatkın ve bunun doğasını taşıyan iş-

çi sınıfının toplumda her fert, kapitalizmin ve sınıflı toplum birikiminin kendi üzerindeki olumsuz etkilerine karşı sürekli bir mücadele içinde olmak, her şey ama her şey tersini zorlarken, yaşamını tüm insanlığın, bilimsel olarak da kanıtlanmış bulunan geleceğini kurmaya adamak; insanca olanı varoluşunun amaç ve ilkesi düzeyine yükselterek gücünü buna bağışlamak zorundaysa ve bu zorunluluğun bilincine ulaşmışsa, özgür olmuş demektir. Böyle bir birey elbette ki tek başına değildir; kendinden menkul bir ahlak taşımamaktadır; toplumun, aynı ülke içinde *mücadele yürüten güçleriyle* bütünleşmiş olduğu için böyle bir ahlaka ulaşmıştır; başka bir deyişle, fonksiyonel bir ahlaktır söz konusu olan. Bütün bunların bir sentez olarak somutlanabildiği komünist kişilik, kapitalist toplumdaki bireyin isteyip ulaşabileceği en ileri hedef olabilir ancak.

Bu genel çerçeveye Türkiye somutundan bakmaya çalıştığımızda oldukça «özgün» çizgiler görmekteyiz. 12 Eylül sonrasındaki siyasal baskı ve ekonomik kriz koşullarında bu çizgiler, daha net analizler yapmaya elverecek ölçüde belirginleştiler. Bireyi yetkin bir insan olarak donatan değerler silsilesinin Türkiye toplumundaki derinliği ve kök salmışlığı yeniden tartışma alanına girdi. Kabul etmek gerekir ki, Türkiye'de toplumsal tarih, günümüzdeki yoğunlukta ve gelecekte bundan da yoğun olarak yaşanacak sarsıcı toplumsal şartlara göğüs gerecek güçte bireyleri çok az yarattı. Hiçbir değer, birileri çıkıp hatırlatmadıkça hatırlanmıyor. Birikim, hiçbir manevraya gerek duymaksızın, doğrudan yok sayılabiliyor. Hayat hafife alınıyor. İnsana, etten, kemikten ve zaaflardan ibaret bir varlıkmış gibi bakılabiliyor. Bireyin tarihsel kurtuluşunu hazırlayan yol üzerindeki evrensel çaptaki mücadeleye, bu mücadelenin muazzam kültürüne ve bu kültürün Türkiye'deki uzantılarına «yabancılık» sürüyor. İnsan çabasıyla ve yetmiş yıl önceden başlayarak bir bir yıkılan köhnemiş kapitalist yapılardan en köhnemiş olanlarından biri, Türkiye kapitalizmi ebedi ve mutlak sanılıyor. Birey başkaldırmaya hazır olduğu kadar, biyun eğmeye de hazır görünüyor. Tabii siyasal yenilgiler, başarısız kalmış küçük çaplı mücadeleler, büyük tarihsel olaylarla, mesela İspanya iç savaşı ya da antifaşist partizan savaşlarıyla aynı kefede tartıldığı için umutsuzluk kök salıyor. Kendi işlerini bile yoluna koymaktan aciz, ama çok iddialı bireyler, üstelik sadece bireyler olarak sosyalizme kara çalmakta yarışıyorlar.

Halbuki, insanlığın soylu amaçlarına ortak olabilmek, Türkiye'de yaşayan insanlar için aynı gelişmeleri temenni edebilmek, sadece hukuki birey olarak değil, sınıflı toplumun sürekliliği bütün kavrayış biçimlerinden de bağımsız olarak özgür olmaya karar vermiş bireylerin varlığını gerekli kılar. İnsanın yeryüzündeki varlığının bir «raslantı» olmadığını, geleceğini de raslantıların değil, kendi bilinçli müdahalesinin tayin edeceğini, kendi toplumsal varlığıyla bireysel varlığının bütünlüğünü, bireysel kurtuluşunun, sosyal kurtuluştan kopmazlığını, buna ancak ve son tahlilde kendisinin karar vermek yetkisinde ve yetkinliğinde bulunduğunu, derinlemesine bilen kişilere ihtiyaç vardır. Hiç kolay geçmeyeceği, durulup yeniden kabaracağı, yapay gerekçeleri yok edip, köksüz değerleri savurup atacağı, toplumu silkeleyip sarsacağı, bireyi kalıptan kalıba sokup yeniden yaratacağı ve yığınlar için öğretici özdeneyim olacağı besbelli olan önümüzdeki yılların kalıcı geleneği bu kişiliklerle kurulacaktır. Topluma yön vermek gücüne ulaşmadan önce bireyler, kendi kişiliklerini, kişiliklerinin siyasal boyutlarını ve en az bunlar kadar önemli olan kendi subjektif yanlarını sonuna kadar olgunlaştırmak zorundadırlar.

Sosyalizme, insanın ve insanlığın kesin kurtuluşuna olan inancın, böyle somut ve yetkin kişilikle bütünleşmediği sürece, her an terkedilebilir bir «dini inanç» iğretiliğinde kaldığı bilinmektedir.

TÜSTAV

İDEOLOJİ VE ÇIKAR

Dieter KRAUSE ve Arnhelm NEUSÜSS
Türkçesi : G. ANTİKACIOĞLU

Gerçek hep savaşkandır, o sadece gerçek olmayana karşı değil, aynı zamanda bunu temsil eden belirli insanlara karşı da savaşır.

B. BRECHT

1. İdeoloji Ve Gerçeğin (Wahrheit) Karşı Karşıya Konması (Aydınlanma)

Temeli olan bir ideoloji anlayışı uğruna yurutülen tartışmalar, en baştan beri bilgi (bilim gerçek) ve politika (çıkar, irade) arasındaki ilişkiyi konu almaktadır. Sorun şudur : ideoloji gerçek olmayan olarak, ideolojik olmayan gerçekten ayrı mıdır; yoksa gerçek olmayan karşı savaşımda ve toplumsal bütünlüğe egemen olma savaşımında oluşan gerçek de ideolojik olarak mı kavranmalıdır? Gerçek bir kez, politik olana karışsa da, aslında politik olmayan olarak; diğeri ise politikanın ötesine geçse de kendi içinde politik olarak kabul görmektedir.

Feodal bütünlük iddiasına karşı savaşımda ortaya çıkan birinci konumun geleneğinde, ideoloji insanların kafasında genel refah amacına hizmet adına bilgilenmeyi çağaltma olarak, bilgi edinmenin ilerlemesine karşı etkide bulunan birşey olarak anlaşılmaktadır. İdeolojinin kaynağı farklı türden şeylerde gö-

rülse de, bu gelenek kendi kimliğini insan düşüncesinin ve bilincinin ideolojiden **arıtılabileceği** ve bunun aynı zamanda kendisi için bir görev olduğu anlayışında bulmaktadır. Bu görevin kendisi **aydınlanma**, aracı ise **eleştiridir** (1). Bu perspektiften bakıldığında ideoloji sorunu, ideolojik olmayan ve bu aynı zamanda demektir ki, politik olmayan, giderek anti-politik ve tarih ustü gerçek iddiasının **bilgi kuramı yoluyla** (bilinç arındıran) açıklığa kavuşturulmasının sosyal boyutu olarak görünmektedir. Bu iddia ancak **politikadan ayrılmışlıkta**, bilim olarak, yalnızca serbest alanlarda önyargısız, yani yalnızca genel insanı çıkarlarla yonlendirilmiş bir araştırma olarak gerçekleştirilebilir olarak duşunülebilir. (Boylesi serbest alanlar olarak gerek toplumsal kurumsallaşmış alanlar, gerekse de gerçeğe kendisini bağlayan tek ölçüt olarak kendinden emin olan bir düşüncenin tinsel iç alanları olabilir.)

2. Gerçeğin Taraflılığı (Parteilichkeit)

İdeolojik olmayan, anti politik ve tarih üstü bir gerçek iddiası bir **ideoloji eleştirisi** biçimnde **proleter** iddialar aynı ölçüde **karan** bir **ideoloji eleştirisi** biçiminde göstermektedir. Buradan bakıldığında hem **feodal** hem de **proleter** iddialar aynı ölçüde özel, yani ideolojik olarak görünmektedır : Zamanı gelmiş eşitlik haklarının talebı de, kendısine karşı **kamuoyu çıkarının** bir silahı olarak **burjuvazi tarafından geliştirilmiş** olan ideoloji kavramının hedef aldığı zamanı dolmuş imtıyazların savunusu da, ideoloji olma hükmü giymektedırler Bu silah kendini yalnızca eşitsizlik taleplerine karşı değıl, aynı zamanda eşitlik taleplerine karşı da kullanabılır göstererek, kendısinin ozel bir çıkarın, **burjuva** sınıfının çıkarının bir silahı olduğunu kanıtlamıştır.

İdeoloji ve gerçeğin aydınlanmacı bır biçimde karşı karşıya konulması, aynı bağlamda ıdeoloji olarak tanımlanabilir olmuştur, yani tarihsel ve politik olarak bağlı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu arada bu ideolojiyi savunan burjuvazi, **proleter** olan iddia kendini insanlığın genel çıkarı ve nihayette bilimsel, inandırıcı olarak temsil edebildiği oranda geri çekilmek durumunda kaldı (Bu çıkmazdan burjuvazi, şüphe ve yöntemsel ilkelere

---

1) Bu yazı kısaltılmış olarak Rethinking Ideology, Argument-Sonderband 84, Berlin (West) 1983 içinde, («Note on Ideology and Int rest») başlığı ile yayınlanmıştır.

sığınarak çıkmaya çalıştı ve bununla bir zamanlar yükseklerde tuttuğu gerçek üzerine olan iddialarını onun yokolma derecesindeki dozuyla degiştirdi: gerçeğin sonsuz aranışı). İdeoloji ve gerçek karşıtlığı burjuva sınıfının çıkarının ifadesi olarak tanımlandığında, ideoloji kavramı burjuvazinin onu gundeme getirdıgi anlamda kullanılamaz hale gelmektedır. Aydınlanmanın bize öğrettiği, onun insanlığın genel çıkarlarını temsil etme iddiasında, hem bunu nasıl belirli bir tarihsel biçimde dile getirdiği, hem de aynı zamanda ve aynı ıddia bağlamında, özel çıkarın (yeni) eşitsizliğin yerleştirilmesinde aracılık ettiğidir; gerçeğin, eleştırının emın kıstaslarını bulmak için belirtilecek tarih ötesi bir göruş olmadığı, bilakis genel ınsanlık çıkarının, sınıf mücadeleleri tarihı içinde kendını o anki duruma bağlı olarak temsil eden ve geçerlik kazanmaya çalışan bir süreç olduğudur. Çünkü kendini eşitlik talebi - genellikle eşit haklar biçiminde - olarak dile getiren bu çıkar, daıma sınıf savaşımında bir silah, yani zorunlu olarak o anki durumda yalnızca özel olan bir çıkarın politik aracı, olarak ve her şeyden önce kendini sunduğu biçimde gerçekten özellikle bu çıkarın damgasını taşıyarak oluşur.

Sınıflı toplumlar evresinde gerçek, toplumsal yaşamda eşitlik ya da eşitsizlik çıkarına dokunduğu oranda, kendisini zorunlu olarak yalnızca yanlı olarak, yani özel, tarihi ve politik olarak ele alınmış, tek kelimeyle söylersek: ideolojik olarak oluşturur. Çağdaş bilim kavramı da, feodal dünyaya ve onun meşrulaştırılmalarına karşı politik gucünu bılım ve ideolojinin karşı karşıya konulmasından alan bır ideolojik sılah olarak geliştirildi; öyle ki sanki bunda ısrar edenler hiçbir sınıf çıkarını temsil etmiyor, yalnızca genel insanlık bılgi çıkarının peşinden gidiyorlardı. Bu açıdan aydınlanmanın tamamlanması, yalnızca aydınlanmanın ideolojık karakterının ıdrakından geçmektedır, ki burjuva ideolojısi olarak aydınlanma kendi ıdeolojik karakterini yadsımak zorunda olup, bununla kendisi yanlış (ters) bilinç anlamında ideoloji konumuna düşmektedır (2).

---

2) İdeoloji kuramının tarihi için bkz. «Problemgeschichtliche Einleitung» Kurt Lenk, **Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie**, Darmstadt / Neuwied 1978 (9. bası) 1984 içinde, çıkaran Kurt Lenk 2. bkz. Marx / Engels, **Die deutsche Ideologie**, Feuerbach-Kapital, Toplu eserler, cilt 3, s. 26 alm; ve bkz. A. Neusüss, Marxismus München 1981, Kap. 7 («Camera obscura»)

Bilim (bilgi, gerçek) uzlaşmaz toplumsal zıtlıkların ötesinde teşkil edilip, adeta bir kanıt olarak dışardan, yanlış olan olarak ideolojiye karşı gelsin diye, politik bağlam devresine sokulamaz. Muhakkak ki bir iyi niyet ifadesi olan, böylesi bir tavrın sözcülüğünü bugün halen üstlenmeye kalkan düşünce, zorunlu olarak özgürleştirilmiş ilişkilerin önsenmış ifadesi konumuna düşecek ve belki de çoktan aştığını sandığı idealist konumları yeniden üretmek durumunda kalacaktır: o, burjuva aydınlanmasının bilgilenme durumuna (Erkenntnis-konstellation) bağımlı kalacaktır. Diyalektik ve tarihi materyalizmin klasikleri kendi dönemlerinde aydınlanmanın burjuva sınıf karakterinin idrakı ile ondan kurtulmuşlar, gerçeğin de sınıflı toplumlarda zorunlu olarak yanlı, yani ideolojik olduğu bilgisini elde etmişlerdir.

3. Klasiklerin Çıkardığı Sonuçlar

Bilindiği gibi klasikler ideoloji sorununu once gerçeğin düşüncenın toplumsal öncüllerinden bağımsız olarak tespit edilebileceğine inanan ve düşunülebileceğini zanneden bilincin, hangi toplumsal ilişkilerden çıkabileceği sorusuna yönelerek ele aldılar; kendi maddi koşullarına, onları sorgulayamayacak kadar yabancı bir bilinçti bu. Sorunun yanıtını kafa ve kol emeğinin birbirlerinden ayrılmış olduğunda buldular. Bu ayrılık burjuva toplumunda o denli tamamlanmıştı ki, düşüncenin toplumsal koşullanmışlığı gerçeği tersine, yani düşüncenin toplumu koşullandırdığı fikrine çevrilebilirdi; ve bu yüzden de düşünce tek görevini doğru düşünmekte goruyordu. Bu düşünce kendini politikadan ne denli bağımsız ve genel insanlık çıkarının sözcüsü sanırsa sansın, kendi farkında değilse de, bu ters biçimiyle burjuva sınıf çıkarının bir ürünüdür ve ona bağlıdır. Bu «yanlış bilinç», «yürekli adamı» (3) kendi maddi temellerini, burjuva —kapitalist üretim ve değişim (her türden alış-veriş, iletişim vs.) ilişkilerinde, algılamada engellemektedir. Eğer o, gerçekler karşısında buna rağmen bu engeli aşabilseydi, bu onun, düşüncenin o biçimini aşmasını ve burjuva ideoloji eleştirisi tavrını terketmesini beraberinde getirirdi. Bu durumda o, ya burjuva sınıf çıkarlarının bilinçli öncüsü olacaktı, ya da iyi

3) Marx / Engels bu ifade ile «yeni Alman devrimci filozofunun tipini» nitelendiriyorlar (Toplu eserler, cilt 3, s. 13 alm.)

niyetlerini bir yana bırakmaksızın, proleter bütünlük iddiasını temellendirmeye yardım edecekti.

Klasikler aydınlanmacı ideoloji eleştirisinin kendisinin ideolojik olduğunu bir geç örnek üzerinde gösterdiler ve bununla aynı zamanda ideoloji kavramının yeni bir anlamını elde ettiler. **Altyapı-üstyapı ilişkisi** kuramında ideoloji kavramının bu maddi anlamı, onu yanlış bilinç özgül biçiminden çözerek, kategorik olarak genelleştirdi (4). Buradan klasiklerin diğer bütün kavram kullanımları çıkmıştır.

Engels, devleti «insanın üzerindeki birinci idelojik güç» (5) olarak nitelerken, genel insanlık çıkarının muhafazakârı olarak görünen ve bununla sınıf çıkarlarının egemenlik aracı olduğunu gizleyen iktidarın, ideolojik etkinliğini vurgular; işte iktidarın bu etkinliği çağdaş burjuva devletinde asıl maharetini geliştirmektedir. Engels bu sözüyle hiçbir surette «devleti», ideolojinin diğer bütün görüngülerinin türetilebilecegi kaynak olarak göstermemektedir. Elbetteki, ezilen ve sömürülen sınıfların, örneğin proletaryanın çıkarlarını dile getirme biçimleri ve bunların örgütlenme biçimleri ezen sınıfınkiler kadar ideolojiktir.

Marks, burjuva kapitalist üretim ilişkilerini («yüzey»), burjuva biliminin (ekonomi) kategorilerinde ve gündelik yaşam bilincinde «nesnel düşünce biçimleri» (fetişler) (6) olarak nitelerken aynı çözümlemeci perpektif kendini göstermektedir: bunlar, bu «doğal» ilişkilerin muhafazasına duyulan ilginin ifade bulduğu ideolojik biçimlerdir ve toplumsal olarak uretilmiş olan doğallık yanılsaması ise, yalnızca açıklıga kavuşturulmuş proletaryanın çıkar konumundan hareketle kavranabilir.

Lenin'in ideoloji kavramını kullanımı, daha ilerlemiş ve politik açıdan keskinleşmiş olan işçi hareketine tepki olarak, tarihsel materyalizmin kurucularının kavramı kullanımında var olanı daha da açmaktadır: Yani gerçeğin, sınıfların politik çatışmasını bir kubbe gibi örten idrak ve yargı sırrı olmadığı, özel çıkarlar biçiminde zorunlu olarak ifade edilen konumlar

---

4) Bkz. Marks, K. **Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort** (Toplu eserler, cilt 13, s. 8 alm.)

5) Bkz. Engels, F. **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie**, Toplu eserler, cilt 21, s. 302, alm.

6) Bkz. Marx, K., **Das Kapital I**, Toplu eserler cilt 23, s. 90 alm.

bağlamında geliştiği ve gundeme geldiğidir (7). Proleter sınıf çıkarı, aydınlanmacı, ideoloji eleştirisi tarafından temsil edilemez olduğu, tersine onun saldırısına uğradığı ölçüde, kendini özgün bir bütünlük iddiasını sunmak ve temellendirmek, yani açıktan açığa ideoloji olarak dile getirmek zorunda kaldı. İdeolojinin bu burjuva —aydınlanmacı anlayışından kopuşunu Marks/Engels **«bilimsel sosyalizm»** formülünde açıkça gerçekleştirmişlerdi.

4. *Sınıflı Toplumda İdeoloji ve Bilgi*

İnsanların bilinci ve düşünmesi, onların toplumsal gerçekliğinin maddi gelişme sürecindeki fikirsel ugraklarıdır. Onlar insanların kafasının urünü olarak, daima çalışma pratiğinin varlığı ve bunun toplumsal örgutlenmesi tarafından belirlenirler. Bu, bütun insanlık tarihi için geçerlidir; yalnızca sınıflı toplumların «ön tarihi» için degil, aynı zamanda bu tarihin sona ermesinden sonra kurtulmuş insanlıgın gelişme ve kendini biçimlendirme yolunda da geçerli kalacaktır. Bunun aynı zamanda, insanlığın çalışma pratıgında ve onun içerdigi bilinç ve düşünce biçimlerinde, sınıflı toplumlar dóneminin öncesinde, esnasında ve sonrasında tarihsel olarak gelişmiş gereksinimleri mümkün olduğunca mukemmel tatmın eden **çıkarlara bağlı** kaldığı görülür. Bu bakış açısı ile, insanın düşunmesinin ilkesel olarak ideolojik olduğu maddeci açıdan savunulabilir.

Ancak bu genel bakışı, ideoloji kavramını daha dar ve sınıflı toplumlardaki ilişkilerle sınırlanmış bir anlamda ele almak için bir yana bırakmak, pek anlamlı değildır. Sınıflı toplumlarda, genel insanlık çıkarı da kendini **antagonistçe** özel çıkarların dile getirilis biçimlerinde sunmaktadır. Çünkü yalnızca bu dar anlamda maddeci ideoloji kavramı, ideolojik görüngülerin çözümlenmesinde, bilinç, düşünme ve bilme öğeleri arasında, onların özgül sınıf çıkarlarına bağlılığının yoğunluğu ölçüsüne bakarak, ayrım yapma eleştirel boyutunu kazanır. Ancak bu dar anlam içinde ideoloji araştırması çabaları için bir kıstas elde edilebilir. Bu da, ideolojik olmayan, yani özel çıkarlar bağlamında geliştirilmiş bir bilgiden başka bir şey olmayan, ama bu çıkarları aşan, genelleştirilmiş ve ancak ilk (ge-

---

7) Bkz. Dieter Kraus, **Der Ideologiebegriff im Marxismus, Das Argument 103, 1977 içinde, s, 346.**

niş) ideoloji kavramı anlamında, ideolojik olan bir bilgiyi aramak olabilir.

Peki ama, kavramın dar anlamında sınıflı toplumlarda ideolojik olmayan düşünme ne olabilir? Örnek olarak doğa bilimi verilebilir. Ancak yalnızca zihin ve toplum, yani insanların tarihsel varlık ve düşünme bilimleri değil, doğa bilimleri de ilkesel olarak ideolojik bağlara sahiptir. İki kere ikinin dört ettiği iddiasının dahi muhalif olduğu öne sürülebilir, zındıkça bir tavır olarak gönebilir ve yaptırıma uğrayabilir. Nasıl ki, düşünme de inanca karşı bir gunah ve ideolojik bir potansiyel olarak kolayca kanıtlanır ve takıbata ugrayabilirse. Bilgiler ne kadar **doğru** olurlarsa olsunlar, bu onların içinden çıktıkları ve içinde etkilerini sürdurdükleri politika ve sınıf çıkarının ve giderek (dar anlamda) ideolojinin dışında oldukları anlamına gelmez.

Şüphesiz ki, bu bılgi oğeleri daha sınıflı toplumlar döneminde **genel** insanlık bilincine girebılır ve tartışma gotürmez bir hale geldikleri oranda sınıf çatışmalarının dışındaymış gibi görünebilirler. Bu goruntu aldatabilir. Bu nedenlendirme öğelerinde bütünleşmeyi gerçekleştirmiş ozel bir iddıanın güncel zaferinden başka birşey olamayabilir. Ancak dığer yandan, gerçekten — ve böylece artık yalnızca en genel anlamda ideolojik — ve böylece sınıflı toplumda dar anlamında ideolojiyi aşmış bir bilgi de oluşmuş olabilir. (Sınıflı) toplumun gelişme düzeyine bağlı olarak bu durum yanılgısal da olabilir. Ancak bu yanılgı artık dar anlamda ideolojik değildir.

Açıktır ki, sınıflı toplumlarda basıt bır yanılgı bile daima kuşku uyandırır ve ideolojık çözümlemenın uyarıcısı da budur. Ancak sınıfsız toplumda, yanılgı da ideolojik olarak kuşku uyandırmaz, çünkü artık onun muhafazası ıçın hıçbir sınıf çıkarı yoktur. İnsanlık sınıfsız toplumsallaşmada, kendi genel yaşam ve böylece bilgilenme çıkarlarının peşinden gitse de, bu açıktır ki onun yanılgılara karşı bağışık olduğu anlamına gelmez. Fakat bunlar, insanlığa zarar verse de, yararlı olan gerçekler dar anlamda ne denli az ideolojikse, o denli ideolojiktirler.

5. Bir Tanım İçin Sonuçlar

İnsanlık tarihi, sınıflı toplumlarda gelıştiğinden beri ve bu toplumlar da sürdüğü müddetçe, sınıfların savaşımı bu toplum-

ların evreleriyle oluşan ve yokolan **politik iktidarı** ele geçirmek ya da muhafaza etmek çerçevesinde sürmektedir. Politik iktidar, sosyal olarak eşit olmayanların, toplumsal olarak bir arada bulunmalarını sağlar, yani **egemenliği** mümkün kılar. O, böylece aynı zamanda türün **genel çıkarı** olarak bütünlüğünü ve yeniden üretimini de güven altına alır. Genel iktidar uğruna yürütülen savaşımın biçiminin adı, işin içine ve bu savaşım doğrudan fiziki çekişmelere geçmediği sürece **politikadır.** Politikada çatışma biçimi, toplumsal karşıtların ve antagonizmaların, birbirlerine karşı kendilerini **çıkarlar** olarak dile getirerek ve üstünlük sağlamaya çalışmalarıdır. Bu çıkarların, politik iktidarı ele geçirmede ya da elde tutmadaki başarılarının koşullarının başında, bunların kendilerini **özel** değil **genel** çıkarlar olarak sunmaları gelir. Bunlar, haklı olarak toplumsal **bütünlüğe** egemen olma, onu biçimlendirme, yani politik iktidarı yalnızca genel çıkar anlamında ve insan türünün, **herkesin** iyiliği için yeniden üretimi iddiasında olduklarında ve bunu gerçekleştireceklerinde inandırıcı olmalıdırlar.

Bu iddiada bulunmak, onu iletmek ve mümkün mertebe tüm toplum üyelerinin bilincine yerleştirmek zorunluluğu ideoloji üretimini yaratır; ideoloji kavramı bu işleve bağlıdır, bu işlevin nitelenmesidir. Bundan dolayı genel bir tanım aşağıdaki gibi olabilir: **İdeoloji, sınıf savaşımı koşulundan ortaya çıkan ve bu savaşım içerisinde sınıfların konumlarını güçlendirme ya da** zayıflatma etkisi olan, toplumsal **bütünlüğü politik iktidarı kullanma yoluyla biçimlendirme iddiasının sunulma ve** gerekçelendirilmesinin, çıkarlar tarafından **yönlendirilen üretimi demektir.**

6. İdeoloji Çözümlemesinin Perspektifleri

Bu tanıma göre ideoloji ya da ideolojik olan, yalnızca kendini açıktan açığa yoğun, kapsamlı, sistematik örgütlenmiş bir gerekçelendirme iddiası «(dünya görüşü») olarak sunan ve böyle etkili olmak isteyen birşey değildir. Aksi takdirde **ideoloji araştırmasının** alanı, böylesi şeylerin etki ve içerik çözümlemeleriyle sınırlanmış olurdu. Tersine tanımın koyduğu görev, fikirsel üretimin — bilimsel kanıtlama ve felsefi spekülasyondan başlayarak gündelik yaşamda fikir yürütme kalıplarına kadar — hangi koşullanmışlık, tarz ve yoğunlukla sınıf çıkar-

larını gerekçelendirme zorunluluklarının içinden çıktıkları ya da içine düştüklerini incelemektir.

Her bir fikirsel üretim zorunlu olarak belirli bir toplumsal çıkarlar bağlamından doğar ve yaradılış itibariyle onun tarafından biçimlendirilir; her bir fikirsel üretim, bilinçlice ve isteyerek veya bilinçsizce ve istemeyerek, bütünlük iddialarının gerekçelendirilmesinde ya da çürütülmesinde bir rol oynar, ya da oynayabilir durumdadır — sınıflı toplumda her çıkar en azından özeldir, yalnız karşı tarafın gözüyle değil — ve bundan dolayı perspektifi itibariyle politiktir. Demek ki ideoloji çözümlemesi hem zihinsel bir yapılanmanın özel sınıfsal oluşma bağlamıyla, hem de onun olası etki biçimleri ve oluşma bağlamına sabitçe bağlı olmayan — eğer öyle olsaydı, tek yönlü ve kesin bir neden etki ilgisi ortaya çıkardı — gerçek etkilikleriyle ilgilidir. Tersine sık sık göze çarpan, değişen sınıf savaşımı ortamında karşı tarafın yorumsal müdahalesinden başlayarak, karşıtı anlamların dahı yakıştırılmasına kadar açık olan, ideolojik unsurların akışkan karakteridir. Bu durum tam da maddeci ideoloji çözümlemesinin en önemli sorun alanını meydana getirir. O, bütünlük iddialarındaki özel çıkarları aydınlanmacı bir tarzda açığa çıkarmaya yeltenmez, tersine genel çıkarların kendilerini özel çıkarlarda dile getirip getirmediklerini ve nasıl — hangi tür, biçim, esneklik ve çokanlamlıkla — dile getirdiklerini sorgular.

Çünkü ideoloji alanındaki sınıf savaşımı, ideolojik sınıf savaşımı yalnızca bir tarafın kendi hak iddialarına ve bunların gerekçelendirilmesine ikna olmak (onları ileri sürmek, temsil etmek) ve karşı tarafınkileri geri çevirmek (eleştirmek, «açığa çıkarmak») biçiminde cereyan etmez — belki de en az bu biçimde cereyan eder. — Bundan çok ideolojik unsurların yorumlarının, aydınlatmalarının, çeşitlemelerinin, vurgu kaydırmalarının, ayrıştırmasının ve kendine bağlanmasının, yeniden gündeme getirilmesinin, yeniden köreltilmesinin, giderek çarpıtılmasının savaşımı olarak vukuu bulur. Bu sürekli yeniden kurulma süreçlerinde **ideoloji, tarih olarak, ama tabii ki kendi tarihi olarak değil, aksine sınıf savaşımı tarihinin uğrağı olarak onun ifadesi olarak** cereyan eder: İdeolojik malzeme esnektir; fikir alanında maddi, toplumsal çelişkileri yansıtır, fakat bunun doğrudan ve düz bir şekilde, sınıf özünün yatay bir görüngü tarzı olduğu enderdir.

Verili bir toplumsal durumda «ideolojik ilişkiler», bu durumun maddi ilişkilerini basit bir tekabül etme olarak yansıtmadıklarından, bilimsel ideolojik çözümlemeye gereksinim vardır. İdeolojik malzemenin genleşme ve dönüşme özellikleri, hakkını vererek çözümlemeci bir tarzda uygulanabilir ve ayrımlar yapmaya izin veren bir kavramsal aygıtın kurulması işine başlanmış da olsa, bu henüz başlangıç aşamasındadır. Ancak bunun sınıf antagonizması olgusundan ve bundan dolayı onun nesnel içermeleri olarak toplumsal çıkarlardan yola çıkarak geliştirilmesi gerektiği, maddecilik açısından tartışma götürmez görünüyor.

TÜSTAV

FELSEFİ TARTIŞMANIN DOĞASI ÜZERİNE

T. OIZERMAN
Türkçesi : Celal A. KANAT *

1. BİLİMSEL TARTIŞMANIN KAÇINILMAZLIĞI

Amacı bilinmeyenin keşfedilmesi olduğu için bilim ön yargılarla ve gündelik bilinçte yatan yanılsamalarla olduğu kadar, hatalarla da savaşmayı gerektirir. Herhangi bir kişi kararlı bir yansızlık gösterebilir, tüm tartışmaları bir yana itebilir, basmakalıp laflar ederek zamanını harcayabilir; ancak bu kişinin ya da başka birisinin, bilginin herhangı bir alanında tutkunun ve yanlılığın iticigücü olmaksızın, yeni bir şeyler söylemesi tümüyle olanaksızdır.

Polemikler, kuşkusuz bilimsel incelemeyi amaçlamayabilir ve bilimadamı, sakin ve adamakıllı bır araştırmayı engellediği gerekçesiyle bunlardan hoşlanmayan bir kişi olarak anlaşılabilir. Ama polemikler olsa da olmasa da, tartışma kaçınılmazdır. Bilimsel önermelerin polemik düzeyinde açımlanmasından çok, sistemli biçimde geliştirilmesi gerektiği üstünde duran bilimadamı, kendi araştırmasının iç polemiksel doğasını ortadan kal

---

(*) Bu yazı yakında De Yayınevi'nce yayınlanacak olan T. Oizerman'ın **Felsefe Tarihinin Sorunları** isimli kitaptan alınmıştır.

dırmış olmaz. Özgün olduğu ileri sürülen açıklamaları, öbür bilimadamlarının açıklamalarını sorguya tutar; buluşları bilimsel olgu açısından temeli olmayan günlük nosyonlarla çatışır ya da oturmuş belli görüşlerle çelişir. Görecelik kuramı, ne yönden açımlanırsa açımlansın, klasik mekaniğin yasalarının sınırsız evrenselliği inancıyla sonunda uyuşmayacaktır. Demek, bilimin iç polemiği, kendi bir dış görünüşü olmadığı ölçüde kendini yeniden öne çıkarmaktadır.

Konuyu sistemli olarak ele almaktan bizi alakoyacak bazı pürüzleri bir yana bırakırsak bile, ne denli istesek de, temel tartışmadan asla kaçınamayız Bu durumda, her bilimin tarihinde her zaman raslanan polemiklerin (deyimin en geniş anlamıyla) bilimsel bilginin zorunlu gelişme biçimi olup olmadıkları sorulabilir.

İdealizmin bilgibilimsel temellerine ilişkin öğreti, aynı zamanda, tüm (yani yalnızca idealist yönde olmayan) hataların bilgibilimsel kaynaklarına yönelik bir inceleme olarak, hatta bilgisizlikten bilgiye ve bir bilgi düzeyinden bir başka bilgi düzeyine giden ortaya koyan bilimsel bilgıbilımin ayrılmaz bir parçası olarak alınabilir. Diyalektik maddecı bılgibilim, diyalektik maddeci bilgi kuramı bireyin bir takım kaçınılmaz sınırlar, sınırlamalar, vb. içinde bilme yeteneğini ele alan, bilmeye ilişkin psikolojik incelemeden nitelikçe farklıdır. Marxçı bilgibilim, konusu, yaratıcısı belli bir birey değil, tüm insanlık olan bilginin gelişmesini, inceler. Bu nedenle hatanın, bilginin kendi doğasından ve gelişmesinden ortaya çıkan hatanın, psikolojik değil bilgilimsel kaynaklarını inceler.

Bilimsel bilgibilim, dünyanın sınırsız bilinebilirliği ilkesini ileri sürerek, tüm bilginin yasalarca yönlendirilen «sınırlılığı»nın diyalektik bir yorumunu verir. Bilginin bu «sınırlılığı»nın üstesinden, onun gelişmesi gelir; ama her zaman tarihsel bakımdan belirlenmiş sınırlar içinde. Bunun anlamı bilmenin, mutlak hakikatler üretme yeteneğinin, herhangi bir gelişme aşamasında bilginin göreceliğini ortadan kaldırmadığıdır. Gerçekliğin (kavramlar, önkavramlar ve duyumlarda) yansıması, onun aynı zamanda bir çarpıtılması olup, bu çarpılma, bilginin gelişmesinin (daha) sonraki bir aşamasında, kuşkusuz mutlak değil ama görece anlamda «ortadan kaldırılır».

«Biz,» diyordu Lenin, «sürekliliği kesintiye uğratmaksızın, onu yalınlaştırmaksızın, kabalaştırmaksızın, parçalamaksızın,

içinde canlı olanı boğmaksızın, hareketi düşünemeyiz, dile getiremeyiz, ölçemeyiz, betimleyemeyiz. Hareketin, yalnızca hareketin de değil, her türlü kavramın düşünce aracılığıyla ve yalnızca düşünce aracılığıyla değil, duyu algılarıyla da kafada canlandırılması, onu her zaman kabalaştırır, öldürür. Diyalektiğin özü de burada yatar. Bu öz'ü dile getiren formül de şudur : birlik, yani karşıtların özdeşliği.» (1) Bilinemezcilik ve sezgicilik, (bilme süreci içinde somut öğeler olan bu tekyanlılığı, öznelliği, bunlara yazgısal bir güç tanıyarak, mutlak düzeyine çıkarır. Ama bilim tarihi, bilme sürecinde aynı zamanda olumlu bir etmende olan böylesine «aşırı basite indirilmiş» bir yargıya yer tanımamaktadır.

Bu süreç, temelde çelişkilidir. Bilmeyi de olanaklı kılan budur, ama bu zorunlu olarak, hataya da olanak yaratabilmektedir. Öznel açıdan, yani, bilen kişi açısından, hata rastlantısaldır. Ancak, bilme tarihini kavrayıp, hataların istatistik düzenini çıkarmaya kalkışırsak, bunların kaçınılmaz olduğu da ortaya çıkar. Demek, hakikat ile hata arasındaki diyalektik karşıtlık dünyanın bilimsel yansıması alanı içinde bulunmaktadır, onun kıyısında değil (2). «Her bilimde» der Engels, «doğru olmayan anlayışlar son başvuruda gözlem hatalarından, doğru olguların doğru olmayan anlayışından ayrıdır. Birincilerin yanlış olduğu gösterildiği zaman bile ikinciler ayakta kalır.» (3) .Öyleyse, bundan çıkan şey, hatanın bilme surecinde ortaya çıkması durumunda, aynı zamanda belli bir önem de taşıdığıdır. Hakikatin hata ile soyut, metafizik biçimde karşı karşıya getirildiği yerde, hakıkatin kendisi de soyut ve metafizik biçimde yorumlanır, yani hataya yaklaşır. Tersine hatanın somut çözümlenmesi, bize, onun nesnel hakikat momentlerini çıkarma olanağını verir.

---

1. V.I. Lenin, Coll, Works, c. 38, s. 259-260.
2) Louis de Broglie şöyle yazıyor: «Bilimsel çalışmayla uğraşmayan insanlar, çoğu kez, bilimlerin bizlere mutlak kesinlikler sağladığını sanırlar; böyle kişiler bilim adamlarının kendi sonuçlarını tartışılmaz olgulara ve çürütülemez savlara dayandırdıklarına ve sonuçta, hiçbir hata ya da gerileme olanağı bulunmaksızın ileri atıldıklarına inanırlar. Ancak, bilimin şimdiki durumu, tıpkı geçmişteki bilim tarihi gibi, işin tümüyle farklı olduğunu bizlere kanıtlamaktadır.» (Louis de Broglie, **Sur les sentiers de la science**/Bilim Volunda Paris 1960, s. 351)
3) F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s. 215.

Hakikat ile hata arasındaki göreli karşıtlık diyalektik ilkesinin, hatanın hoşgörülmesine ilişkin ilkesiz istemle hiçbir ortak yanı yoktur. Hakikat hatayla, ya da, hata ile uzlaşmakla uzlaşmaz biçimde zıttır; bu olgunun anlaşılması her bilimsel polemikte soylu bir dürtüdür. Ama diyalektik biçimde anlaşılan hakikat, özeleştireldir; kendi eksiklığinin, sınırlılığının ve gelişme gereğinin bilincini de içerir.

Görececilerin hakikat ile hata arasındaki karşıtlığı silmeleri, derin ölçüde diyalektiğe karşıdır. Hakikatin nesnelliğinin diyalektik maddeci yoldan onanışı, görececilikteki öznelliği dışlar. Ama, nesnel hakıkat nesnel gerçeklik değildır, onun ancak yaklaşık olarak doğru bir yansımasıdır. Hakikatin nesnelliğinin sınırları araştırma, pratik ve pratığın kuramsal çözümlenmesi yoluyla ortaya konur Bunun anlamı doğrunun, doğru olmayandan ayrıldığıdır; sözgelimi hakikat ile hata arasındakı karşıtlığın, belli bir araştırma alanı çerçevesinde sıkı sıkıya sabit olduğudur.

Engels şöyle der: «Hakıkat ile hata, tıpkı kutupsal karşıtlar içinde hareket eden tüm düşünce kavramları gibi ancak son derece sınırlı bir alanda mutlak geçerlilik taşırlar... ve bunu (böyle bir kavramı - T.D), o alan dışında mutlak bir biçimde geçerli gibi uygulamaya kalkışırsak, kendimizi gerçekten bütünüyle yenilmiş buluruz: antıtezin her iki kutbu karşıtlarına dönüşür, hakikat hata, hata hakikat olur» (4) Engels'in bu ve başka önermelerini geliştiren Lenin, her mutlak hakikatin sınırlarının görece olduğunu, bu açıdan onun görece hakikatle karşıtlığının da gorece olduğunu vurgulamıştır. Hakikatin bilgibilimsel doğasının böylesine bilimsel bıçımde anlaşılması yalnızca yanlış görüşlerin hakikatle karşı karşıya geldiği durumlarda değil, ama tartışan kişilerin tartışılan önermelerin görece doğruluğu konusunda ayrı düşüncede oldukları, ama hakikatleri yalnızca dolaşım amacıyla süreklı basılan para gibi değil, benzer düşünce yapısındaki kişiler arasında geniş erimlı bir bilimsel tartışma zemini sağlayan bilginin bir gelişme süreci gibi gördükleri durumlar için de vazgeçilmaz olan, her gerçek bilimsel tartışmanın kaynağını ortaya koyar.

Aynı zamanda bir süreç de olan, yani birden ve topluca değil, ancak belli bir ölçüde kendi sınırlılıklarının üstesinden ge-

---

4) F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 111.

.en, tarihsel bakımdan sınırlı olan pratik, hakikatin bir ölçütü olmakla birlikte, hakikat ile hata arasındaki karşıtlığın göreceliğini ortadan kaldırmaz. Öyleyse, Lenin'in (hakikat gibi) pratiğin de mutlaklaştırılmasına neden karşı çıktığı anlaşılmaktadır, çünkü bilgi kuramına uygulanan böylesi bir «pratik», mutlaka pragmatik türden bir öznelciliğe ya da dogmatizme yol açar: «Pratiğin ölçütü, şeylerin doğası bakımından, herhangi bir insani düşünceyi tümüyle ne doğrulayabilir, ne de çürütebilir. Bu ölçüt de insani bilginin «mutlak» durumuna gelmesine izin vermeye yetmeyecek ölçüde 'belirsiz'dir, ama aynı zamanda, idealizm ile bilinemezciliğin tüm çeşitlerine karşı amansız bir savaş yürütmeye yetecek ölçüde belirlidir.» (5)

Bu durumda, hakikat ile hata arasındaki, kuram ile pratik arasındaki diyalektik karşıtlığın aşırı basite indirilmiş bir biçimde anlaşılması, bir yandan nesnel hakikatin ve pratiğin bilgibilimsel öneminin küçümsenmesine, öte yandan belli bir hakikatin, tarihsel bakımdan somut, belli bir pratiğin sınırlı öneminin metafizik süresizleştirilmesine yol açabilir. Lenin, her iki yönden de gelebilecek tehlikeye karşı sürekli uyarıda bulunmuş, bilimsel bilmenin yaratıcı özelliğini vurgulamıştır; bilmenin özgül bir gelişme biçimi olarak bilimsel tartışmanın nesnel zorunluluğu bu özelliğe bütüncül bir biçimde bağlıdır.

Bir olgunun dile getirilmesi ve bunun en titiz ve tam biçimde betimlenmesi, hiç de mutlak hakikate yol açmaz; çünkü bu olgu, kendi belirleyici koşulları, ilişkileri vb. açısından araştırılması gereken tek bir örnektir. Bir olgunun hakikati, eğer gözardı edilecek olursa, görünüş ile öz arasında bir ayrım yapmayı olanaksız kılacak belli önkoşullara sahiptir mutlaka. Görünüş bildiğimiz gibi, özden daha önemsiz bir olgu değildir. Su, 100 derecede kaynar. Bu açıklama, belli bir sürecin yer aldığı tüm koşulları gözönüne alırsak mutlak bir hakikat olabilir; ama bu koşulların bir çoğu (örneğin, normal suya göre az miktarda olan ağır su) yakın zamana kadar bilinmiyordu, öbürleri ise bugün bile iyi bilinmiyor. Kuşkusuz suyun 100° C' da kaynaması olgusu değişmiyor, ama yukarda söylenen koşullar onu öbür olgularla bağımlı kılıyor. Sayısı belirsiz bir dizi (iç ve dış) koşula bağlı olarak, suyun çeşitli sıcaklıklarda kaynayabileceğini söyleyebiliriz. Ancak, suyun kaynama noktasının belirli sı-

---

5) V.I. Lenin, **Collected Works** (Toplu Yapıtlar) c. 14, s 142-143.

nırları içinde değişmez kalması gerektiği apaçıktır, çünkü bu süreç her şeyden önce, her koşulda yer almaz.

Deneysel açıklama gizli yorumlamayı, ya da en azından, böyle bir yorumlama olanağını içerir. Örneğin, laboratuvarda ya da endüstriyel koşullarda üretilen saf metallerin, kendi «kirli» biçimleri altında sahip olduklarından belirgin ölçüde farklı özelliklere sahip olduklarını biliyoruz. Ama saf metaller doğada yoktur, ama oysa söz konusu elementin özgül doğasını en tam biçimde dile getiren özellikler de, bunların içkin özellikleridir. Öyleyse, olguların yalnızca dile getirilmesi, deneyimle doğrulanan apaçıklığa başvuru, tartışmaya her zaman bir son vermemektedir.

Bildığımiz gibi, kimı tozlerin özellikleri öbürleriyle, apaçık olmayan belli bir bağımsızlık içindedir. Einstein, hareket eden bir cismin yörungesinin kendi başına (ya da «kendi içinde») varolmadığını yani bu cismin hareket ettiği sistemle ilişkili olmaksızın varolmadığını kanıtladı. Bundan; birbırlerini koşullandırmaları ölçüsünde fenomenlerin öbür özellikleri ve özgüllükleri için de geçerli olabılecek bilgibilimsel sonuçlar çıkaramaz mıyız?

Belli bir nesnede doğrudan içkin gözüken özellikler ve nitelikler, gerçekte, (sözgelimi, o nesnenin kendisi gibi) gelişme sürecinde yer alan etkileşimin bir sonucudur; bunun araştırılması etkileşen ayrı parçaların bilgisini, etkileşimden bağımsız olarak değil ama etkileşim nedeniyle bu parçaların neler oldukları olgusunun bilgisini, son olarak da, araştırılan sürecin kısmen bir önkoşulu, kısmen de bir sonucu olan, dinamik bir bütün olarak yer alan bu sürecin karmaşıklığı, (bunun ivedi ereği ve nihai sonucu, hakikat ve yalnızca hakıkat olmakla birlikte) bilme sürecinde «gerçekleşen» her türden hata olanaklarını barındırmaktadır. Engels, **Doğanın Diyalektiği**'nde şunları yazar. «Karşılıklı etki, burda hangisinin mutlak birincil ya da mutlak ikincil olduğunu dışlar; kendi doğası gereği, iki farklı açıdan alınabilecek ıki yanlı bir süreçti bu; bütünlüğü içinde anlaşılması için, toptan sonuçlara varılabilmeden önce, her iki açıdan araştırılması gerekir. Ama tek yanlı biçimde, mutlak bir bakış-açısı olarak tek bir açıya bağlanırsak, ya da tartışmamızın anlık gereksinimlerine göre, birisinden öbürüne keyfi biçimde atlarsak, metafizik düşüncenin tek yanlılığına takılıp kalırız; kar-

şılıklı bağıntı elimizden kaçar, böylece birbiri ardına çelişkilere düşeriz.» (6)

Bilme sürecinde, sürekli birbirinden ayrı fenomenleri seçmek ve bunları az çok yalıtlanmış bir incelemeye konu yapmak durumundayız; bu olmaksızın, onların hangi niteliklere ve niceliklere sahip olduklarını öğrenemeyiz. Eski filozoflar, kural olarak, bu bilgibilimsel zorunluluğun bilincinde değillerdi. Onlar, fenomenlerin evrensel ilişkisi ve karşılıklı koşulluğu bilgisiyle yetiniyorlardı ve bu diyalektik (ama safdilcesine diyalektik, bu yüzden de bilimsel olmayan) yaklaşım, kaçınılmaz bir biçimde, nitelikçe farklı şeyleri ve süreçleri özdeşleştirmeye, yani hataya yol açtı. Ne var ki, ayrı olanı seçmek ve bu ayrı olanı başka her şeyden yalıtlayarak incelemek biçimindeki bilme eyleminde, eski diyalektikçilerin hatalarını giderse bile, başka türden bir hata bilimin (ve felsefenin) yüzyıllardır kaçamadığını bildiğimiz metafiziksel hata tehlikesi de gizlidir. Bu gibi hatalar, geçmişte olduğu gibi, bugun de, ayrı ayrı araştırılan fenomenlerin kendi oluşturdukları ilişkiler sistemine diyalektik yönden sokulmasıyla, aşılabilir ancak.

Öyleyse bilme süreci, her biri kaçınılmaz biçimde tek yanlı olan, karşıt, ama aynı ölçude gerekli mantıksal işlemleri içermelidir. Bilmenin bir aşamasında incelenen fenomenlere bir yaklaşım ağır basarken, bir başka aşamasında obür yaklaşım ağır basar. Bilme sürecinin bu nesnel yapısı, kaçınılmaz çelişkililiği, doğal olarak yalnızca hatalara değil, her yerde, doğru ama sınırlı, tek yanlı görüşleri savunduğu görülen, bilimadamları arasında polemiklere de yol açar.

Doğabilim, ampirik tek yanlı araştırma, gözlem ve betimlemenin sınırlarını gitgide aşmakta, böylelikle daha yüksek düzeyde, giderek daha karmaşık bilimsel soyutlamalara dayalı bir kuram durumuna gelmektedir. Buysa, sürekli genişleyen inceleme alanlarını kucaklamayı gözeten karşıt bilimsel görüşler arasında, giderek daha sık biçimde, çatışmalara yol açmaktadır. Doğrudan gözlenen olgular, bireysel deneyler vb. bu kuramsal tartışmalarda ortaya çıkan soruları çözmeye artık yetmiyor. Wilhelm Wundt, kendi zamanında, kuramsal doğabilimin gelişimi sırasında, tartışmalı soruların artma eğilimine işaret etmiştir Wundt, fizikçi, fizyolog ve sosyologların, filozofların terket-

6) F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s. 224-225.

mekte olduğu kurgusal düşüncenin,dikenli yoluna girdiğini dü şunmektedir. Filozofların metafızik kurgulamaya ılışkin tutumlarında son derece ağzı sıkı ve çekingen olduğunu, oysa fizikçi, fizyolog ve sosyologların olanca güçleriyle kurgulamaya giriş tiklerini yazıyor. Wundt, doğabilimin gelişmesinde yeni bir aşama başlatan geniş kuramsal genellemeleri değerlendirirken son derec tek yanlı ve oldukça kuşkucu davranır gözükmektedir; kendisi, doğabilimin böylelikle gerçekliğin daha derin bir bilgisine yaklaştığına inanmamaktaydı. Bununla birlikte, Wundt'un kuramsal doğabilime yakıştırdığı kurgusal coşkuculuk, metafizik kurgulamadan çok uzaktır; bu, daha çok diyalektik düşünce tarzının, her biçime ozgü bir yolda gelişmesidir. Doğabilimde iki tür hakikate ışaret eden Niels Bohr, bu egilimi şöyle belirtir : «Birincisine, karşı bir savın savunulamayacağı kadar yalın ve açık savlar girer. Öburu, 'derin hakıkatler' ise, karşıtlarının da aynı biçimde derın hakitaler taşıdığı savlardır.» (7)

Parçacık ve dalga ışık kuramları, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan, ancak birbirlerını karşılıklı olarak da tamamlayan hakikatlerın bır örnegı olarak sık sık anılmaktadır. Filozofların yanı sıra fızıkçıler de böylesi hakikatleri benzersiz hakikatler olarak değil; ama, doğal süreçlerde ve onların yeterince yüksok bir kuramsal düzeyde tanınmasında yatan nesnel ilişkililiğin bir anlatımı, yani karşıtların birlıgi olarak değerlendirmişlerdir (8).

Yaklaşık yuz yıl once dogabılımcilerin çogu, hatalardan ileri gelen tartışmalı sonuçlara bilimsel ilerlemenin giderek bir son vereceğine, çünkü bilimlerin, kendi araştırma konularının daha tam bilgısine dogru ilerleyışiyle bunların üstesinden gelineceğine inanıyorlardı Bu bilımadamları, gelişen bilimin var

---

7) N. Bohr, **Atom Fiziği ve İnsan Bilgisi** 1961, s. 93.

8) Bılimadamının, doğanın nesnel çelişkilerini ortaya çıkarırken**düşünme mantığını** geliştırdiği bıçimindeki N.N. Semyonov'un yorumu burda belirtilmeye değer : «Böyle anlarda kuramsal fizikçi, saf bir mantıkçı gibi, mantığın bir dönüştürücüsü gibi çalışmaya başlar. Kesintililik ve kesintisizlik, karşılıklı ilişki ve oluş, zaman ve uzay, olasılık ve zorunluluk gibi çelişkili kavramlar alanında çalışır; özgül doğabilimsel amaçlar nedeniyle, başlangıçtaki mantıksal kategorileri uyarlamak ve geliştirmek, yeniden degerlendirmek zorunda kalır... Artık tarihsel-felsefi düşüncenin bu gelişmiş ve kapsamlı mantığı bilimsel bir eğitimin süsü, tamamlayıcısı değildir, başlıca ve ivedi bir zorunluluk konusudur.»

olan kuram ve kavramların uyum içinde bulunmayacağı (ya da en azından, tam olarak uyum içinde bulunmayacağı) yanı gerçeklik alanları açacağını düşünemezlerdi (9). Lenın şöyle diyordu: «İnsan düşüncesi, görünüşten öze, ılk aşamadaki özden, ikinci aşamadaki öze vb doğru, **sonu gelmeksizin**, sonsuz ölçüde daha derinlere gider.» (10) Bu hakikat, günümüzde, modern doğabilimin, bilimlerin kendi konularını asla tüketmemekle birlikte, bilimsel bilginin gelişmesinin daha gerekli ve semereli bir biçimi olan bilımsel tartışmaların kuramsal temelini sürekli genişlettiğini **ad oculos** tanıtlamış olması bakımından, tüm bilimadamlarının derın bir kanaatı durumuna gelmiş bulunuyor. Max Planck, şu satırları yazarken bu eğilimi doğruluyordu: «Bunun, zaman açısından başlangıcı, dinde ve sanatlarda, nasıl bilinemeyecek ölçüde eskilere gidiyorsa, şimdi bilimde de öyle oluyor. Kimsenin sorgulamadığı tek bir temel önermeye, ya da hiç kimsenin inanmadığı bir anlamsızlık parçasına oldukça seyrek raslanmaktadır.» (11) Bu açıklama, felsefi kuşkuculuğun bir anlatımı gibi görülmemelidir. Bu, yalnızca bilgibilimsel değil, ama aynı zamanda sınıfsal temellere sahip bir olguyu da dile getirmektedir, çunku, idealist ve dinsel onyargılarla körelmiş burjuva toplumun düşunce ortamı içinde bilimsel polemikler, sürekli olarak, bilimsel olmayan doğrultularda yapılmaktadır.

O halde özetlersek, geçen yuzyılda savunulan, aşırı basite indirilmiş anlayışların tersine, bilimsel ilerleme, çekişme zeminini ortadan kaldırmak şöyle dursun, bilimsel tartışmanın ge-

---

9) Max Planck, 19 yuzyıl sonu fizigindeki bu eğilime değinerek, öğretmeni Philipp von Jolly'nin, fiziği, «enerjinin sakınımı yasasının keşfinden beri doruğuna ulaşmış, sonul ve yetkin biçimini derhal kazanacak, oldukça gelişmiş, hemen hemen tümüyle olgunlaşmış bir bilim gibi gördüğünü anımsar. «Kuşkusuz irdelenmesi gereken ya da eklenmesi gereken bir şeylerin olduğu, ufacık bir kusurun ya da belirsizliğin ortadan kaldırılması gereken birkaç yer kalabilir; ama bir bütün olarak sistem yeterince sağlam kurulmuştur ve kuramsal fizik, sözgelimi geometrinin yüzyıl önce ulaşmış olduğu yetkinlik aşamasına açık biçimde yaklaşmıştır.» (F Herneck, **Albert Einstein**, Berlin 1963, s. 56). Von Jolly, boylesi düşüncelere sahip tek kişi değildi, genel kanaat aşağı yukarı böyleydi.

10) **V.I. Lenin, Coll. Works**, c. 38, s. 253.

11) Max Planck, **Positivismus and reale Aussenwelt** (Pozitivizm ve Gerçek Dışdünya), Leipzig 1931, s. 1.

lişmesini çok büyük ölçüde canlandırmıştır, çünkü çekişmeli kuramsal sorunlar ve tartışılabilir çözümler yelpazesi, belirgin biçimde genişlemiştir. Bilimsel tartışmanın en büyük kaynağı, hatada değil, nesnel gerçekliğin diyalektik çelişkilerini yansıtan, bilme sürecinin diyalektik hareketinde aranmalıdır. Marxçılığın içinin, yapıcı, militan, polemikçi ruhuna şöyle değinir Lenin. «Marx'ın sistemi, 'artniyeti' olduğundan değil, gerçeklik içinde var olan tüm çelişkilerin kuramda tam bir görünümünü sağladığından, 'polemiksel bir nitelik' taşır. Gerçekten, bu nedenle, onun 'polemiksel niteliği' üzerinde ustalaşmaksızın 'Marx'ın sistemi' üzerinde ustalaşmak yolunda tüm çabalar başarısızdır ve öyle kalmaya da devam edecektir: Sistemin 'polemiksel niteliği' kapitalizmin kendisinin 'polemiksel niteliği'nin doğru bir yansımasından başka birşey değildir.» (12) Bu durumda, Lenin'in, belli bir toplumsal - ekonomik gerçeklikle ilgili olarak söyledikleri, uzlaşmaz kapitalist ilişkilerdeki içkin özgül özellikler bir yana bırakılırsa, belli bir anlamda her nesnel diyalektik süreç için de geçerlidir, çünkü, «Marx'ta, burjuva toplumun diyalektiği diyalektiğin yalnızca özel bir halidir.» (13)

Ama bilimde bilimsel çekişmelerin, dolayısıyla görüş ayrılıklarının yeniden üretilmesi, uzlaşım alanının sürekli azaldığını göstermiyor mu? Böyle bir sonuca varmak son derece eksik kalacaktır; çünkü, bilimsel buluşlar sayesinde, bilimsel tartışmanın verimliliği ve araştırma yöntemlerinin geliştirilmesi sayesinde, uzlaşım alanı aslında sürekli genişlemektedir.

Bilimlerin ilerlemesinin ve bunların değişen gelişme koşullarının bilimsel tartışmanın doğasında niteliksel bir değişiklik yapmış olduğunu görmemek yanlış olacaktır. Copernicus ve Galileo'nun karşıtları İncil'den, ya da duyuların dolaysız tanıtlığından söz ediyorlardı. Eukleides'de bütünüyle sapasağlam gözüken, sağduyuya ilişkin gündelik kanıtlar, Eukleidesci - olmayan geometriyi «altüst» ediyordu. Görecelilik kuramı, deney yoluyla doğrulanmış (Einstein'in asla çürütmeye kalkışmadığı bir olgudur bu) klasik mekaniğin geleneksel önermeleriyle karşılaştı. Bugün, böyle kaba polemikler büyük ölçüde gözden düşmüştür. Bilimsel kanıtlar daha sert, daha temelli ve daha özeleştirel olmuştur. Kavramların daha tam çözümlenme

---

12) V.I. Lenin, Coll. Works, c. 4, s. 85.
13) V.I. Lenin, Coll Work, c: 38, s. 361.

sine ve tanımına dayanmakta, hakikatin göreliliğini ve somutluğunu gözönüne almaktadır. Doğabilimlere matematiğin girmesi, burdaki önermelere daha kesin bir biçim vermiştir, yerleşik bilimsel önermeleri sınırlamaya ya da yıkmaya çalışan düşünceler geliştirmek isteyen kişilerden yeni beklentiler doğuruyor. Günümüz laboratuvar teknikleri, deney ve gözlem, gözlenen fenomenlerin çevrenlerini genişletmiş, olguların nesnel kayıt ve betimlenmesi, varsayımların sınanması ve gözlenen fenomenlerin kuramsal yorumlanması için yeni, çok daha elverişli koşullar getirmiştir. Ama gözlem tekniklerinin bu gelişimi, bilimsel tartışma kaynaklarını kurutmuş değildir Tersine, tartışma, kendi gerçek tözüne daha uygun bir biçim almıştır.

2. FELSEFİ TARTIŞMANIN İDEOLOJİK KAYNAKLARI

Çekişmenin felsefeye özgü olmadığını gördük O halde, felsefi tartışmayı, uzmanlık bilimlerindeki görüş kavgasından ayıran nedir?

İlk bakışta, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın, bütünüyle, felsefenin temel sorusuna getirdikleri, taban tabana karşıt çözümlerden kaynaklandığı ortaya çıkıyor. Ancak maddecilik ile idealizmin yalnızca birbirlerini karşılıklı dışlayan iki görüş açısı olmayıp, iki temel dunya görüşü de olduğunu ve bunlar arasındaki savaşımın, felsefenin gelişiminin dirimsel içeriğini oluşturduğunu anımsarsak, felsefenin temel kutuplaşmasına ilişkin bu açıklamanın açıkça yetersiz kaldığını görürüz.

Tarihsel bakımdan konuşulursa, idealizm dinsel dünya görüşünden doğmuştur, yüzyıllardır onunla doğrudan ya da dolaylı bir ilişkiyi korumaktadır. Maddeciligin tarihi ise, tersine kilise karşıtı, din karşıtı, ateist ideolojik hareketlerle bağlıdır Bu temel felsefi soruya getirilen karşıt çözümlerin, son çözümlemede tek başına kuramsal varsayımlara dayanmayan felsefi bir konumun kuramsal olarak temellendirilmesini gösterdiğini düşünmek daha doğru olmaz mı? Burjuvazi, egemen, tutucu bir sınıf olduğu zaman kesinlikle reddettiği maddeci felsefeyi, devrimci bir sınıfken rahatlıkla savunuyordu. Kurulu burjuva toplumun böylesine kendine özgü bir niteliği olan ahlakçı maddecilik eleştirisi; maddecılığin yalnızca, kuramsal içeriğini belli

olçüde çözümleyen idealist filozoflarca değil, ama bu gibi felsefi sorunlarla gerçekte ilgilenmeyen günlük burjuva basın tarafından da sürekli olarak verilmesi; bütün bunlar başlıca felsefi eğilimler arasındaki kuramsal farklılıkların doğasını değilse bile, en azından, bu ideolojik kavganın toplumsal uygulamalarını aydınlatan bir olguyu oluşturmaktadır.

Yazarın amacı, maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığı, sömürücü ve sömürülen sınıflar arasındaki çelişkilere indirgemek değildir; çünkü, maddecilik ve idealizm, yüzyıllardır bir ideolojinin, örneğin köle sahipliğinin ya da burjuvazinin çerçevesi içinde yaşamıştır Bu, ancak onların bir ve aynı sınıfın gelişmesinin farklı aşamalarında farklı toplumsal işlevler gördüklerini göstermeye ya da o sınıfı biçimlendiren toplumsal gruplar arasındaki çelişkileri dile getirmeye yarar. İdealizm de, zaman zaman ilerici (hatta devrimci) sınıfların ideolojisi olarak doğuyorsa, bu bile, idealizmin tarihsel açıdan belirli biçimlerinin toplumsal ve ekonomik etkenlere, istemlere ve çıkarlara bağımlılığını gösterir.

Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki savaşımı yalnızca kuramsal bir tartışma olarak görmek de aynı derecede bilim dışı olacaktır. 17. ve 18. yüzyılda burjuvazinin toplumsal - politik düşünceleri ile akla, akıl ilkesine dayanarak toplumsal yaşamı yeniden oluşturma olanağına ve zorunluluguna ilişkin akılcı inanç arasındaki yakın bağıntı, toplumsal ilerlemeyi evrensel yasalara dayalı olarak ele alan herhangi bir başka kuram ile Marxçılığı aynı kefeye koyan, «akılcı ütopyalar»a karşı günümüzdeki akıldışı eleştiri gözönüne alındığında çok daha açık seçik ortaya çıkacaktır Bugünün akıldışıcı idealizmi sadece 17. ve 18. yüzyıllar akılcılığının bir antitezi olarak, yani çağdaş burjuva toplumun kendi kargaşası bağlamı dışında alınırsa anlaşılamaz; kaldı ki, bu toplumun ideologları, kendilerini, ilerici felsefi gelenekleri kalıt almış Marxçılığın vazgeçilmez karşıtları olarak gördükleri için, bu geleneklere sırt çevirmek durumundadırlar.

19. yüzyılın ikinci yarısının burjuva filozofları ile felsefe tarihçilerinin çoğu, felsefi öğretilerin ve çekişmelerin felsefeden bağımsız durumlarla içten bağıntılı olduğunu doğrudan ya da dolaylı biçimde onamaktaydılar. Kimileri bu durumu felsefi düşüncenin içkin gelişimini bozan durumlar olarak görürken, kimileri tersine, felsefi düşüncelerin savaşımını toplumsal süreçin esinlendirdiğini varsayıyorlardı. Ne var ki toplumsal süreç,

genelde, muğlak bir biçimde anlaşılmakta, bu sürecin yorumu, felsefe ile filozofun «yaşamdaki konumu» arasındaki birtakım akıldışı bağıntıların onanmasından başka bir şeye yormamaktadır. Demek, felsefi çekişmenin kaynaklarının düşüncede değil, yaşamda yattığı teslim edilse bile, yaşam yalnızca psikolojik bir biçimde, bilinçlilikten bağımsız, onu belirleyen coşkusal deneyimlerin genel toplamı biçiminde yorumlanmaktadır. Filozofun «yaşamdaki konumu»na ve «tarihselliği»ne ilişkin bu akıldışı gizemselleştirme, pratikte, felsefi tartışmanın özü ve kökeninin maddeci ve tarihsel olarak açıklanmasıyla uzlaşmaz bir karşıtlık içine girmektedir

Toplumsal psikoloji, bizim felsefi kanıtlarımızı ayıklamamıza kuşkusuz yardım edebilir; ama bu bizleri, biçimlerinden biri de felsefe olan toplumsal bilincin sınırları dışına çıkarmaz. Felsefenin, bilincin öbür biçimlerinden bağımsız olarak değil, onlarla bağıntılı biçimde varolduğu inancı, felsefi çekişmenin çeşitli konularının işlenmesi durumunda son derece ilginçleşir; ama bu, onun kaynağını ve tarihsel bakımdan belirlenmiş amaç ve niteliğini ortaya koymaya yetmez. Bunu ortaya çıkarmak için, toplumsal bilincin incelenmesinden toplumsal varlığın çözümlenmesine dönmemiz gerekir. Ama burjuva filozoflar farklı bir yolu yeğlemektedirler. Onlar, felsefi tartışmanın «kaynağı»nı bulma çabasıyla, dikkatlerini felsefileşmiş birey üzerine, onun mizacı, psikolojik görüntüsü üzerine vb. odaklaştırıyorlar. Felsefi çekişmenin «dirimselliği»nin öznelci akıldışıcı yoldan açıklanması, sözgelimi, (felsefenin, «bizlerin evrenin bütün dürtü ve baskısını tam olarak görme ve hissetme konusundaki bireysel tarzımız» (14) olduğunu savunan) William James'ın başlıca özelliğidir. Felsefi görüş farklılıkları, yaratıcı bireyselliğin farklılıklarına indirgenmekte, böylece felsefi çekişme, toplumsal ve tarihsel içeriğinden soyulmaktadır. Büyük filozof, mizacını en çarpıcı biçimde dile getiren kişidir.

James, felsefi öğretilerin içeriğinin filozofun «sert» ya da «yumuşak» doğası tarafından belirlendiğini savunuyordu. Sert insan tipinin öz nitelikleri, ampirizm, maddecilik, çoğulculuk kötümserlik, belirlenimcilik, kuşkuculuk vb. iken; akılcılık, idealizm, belirlenmezcilik vb. de yumuşak tipin özniteliklerydi. Felsefi tartışmaya katılanların bu öznelci yönde sınıflandırılması,

---

14) W. James, **Pragmatism** (Pragmatizm), s. 4

felsefenin ve felsefi tartışmanın bilmeye yönelik yanını tümüyle gözardı ettiğinden, felsefeyi bilimlerle ve pratik toplumsal işlerle karşı karşıya getirmektedir.

Burjuva filozofun, felsefi öğretiler arasındaki çelişkilerin toplumsal ve ideolojik çözumlenmesine yaklaşımı, sonunda kendi savının görünürde reddedilmesi olmaktadır. Burjuva filozoflar sık sık, felsefi tartışmanın özünün ifade özgürlüğü, yeni politika, ideoloji, hatta bilimden bağımsız açıklama yapma özgurlüğü olduğunu ileri sürerler. Ancak biz, Hegel'in bu konudaki derin yorumunu anımsamalıyız : «Özgürlük konusu tartışılırken, tartışılmakta olan şey özel çıkar değilse, her zaman iyi düşünmek gerekecektir.» (15) Burjuva felsefe, ideolojiden ve dinden özgürlügünü ilan ettiği zaman bile, tümüyle belirli bir ideolojik işlevi yerine getirmektedir. Burjuva ideolojik doğmaları ve dinsel inançları «özgür olarak» onadığı zaman, yani bunları soyut felsefi onermelerden çıkan kuramsal sonuçlar olarak sunduğu zaman da, aynı şeyi yapmaktadır.

Gelişmiş kapitalist toplum koşullarında gerici toplumsal güçlerin egemenliği, burjuva filozoflar arasındaki tartışmayı, kaçınılmaz biçimde, bilim dışı ve üretken olmayan bir duruma sokma eğilimi taşır. Felsefi tartışmaların «bir tür sağırlar söyleşisi» (16) olduğunu söylerken Jean Piaget'yi anlayabiliyoruz. Ama bu neden böyledir? Felsefenin doğası nedeniyle mi? Yenipozitivistlerin ve linguistik (dilbilimsel) çözumleme felsefesi yandaşlarının anlattığı budur. Ama her iki okul da, burjuva toplumda felsefi tartışmanın ideolojik rengini gözardı etmektedir; oysa bu gözönüne alınmadıkça, örneğin, kimi kapitalist ülkelerdeki «Thomasçı Rönesans» türü şeyleri açıklamak olanaksızdır Yeni Thomasçıların Aristoteles'in hilo-morfizmini en son bilimsel buluşlarla «uyumlaştırma» çabası, burjuva toplumun politik ve dinsel ideolojisinin, felsefenin gelişmesi ve felsefi tartışma üzerindeki belirleyici etkisinin inandırıcı bir kanıtını sağlamaktadır.

Burjuva toplumdaki felsefi tartışma, kaçınılmaz bir biçimde, çok çeşitli felsefi okul ve eğilimin varlığıyla önceden koşullanmıştır. Kimi burjuva filozoflar bu olgudan umutsuzluğa düş-

---

15) G.W.F. Hegel, **Sämtliche Werke** (Tüm Yapıtlar), c. 11, s. 539.

16) J. Piaget, **Sagesse et illusions de la Philosophie** (Felsefenin Yolu ve Yanılsamaları), s. 28.

mekte ve felsefi sistemlerin var olan anarşisinden üzüntü duymaktadırlar. Başkaları ise tersine, felsefi öğretilerin bu çoğulculuğunu, felsefi özerklik ilkesinin gerçekleşmesi olarak, felsefi düşüncenin dış, yani politik, bilimsel ve ideolojik etkenlerden bağımsızlığı gibi görmektedirler. Oysa gerçekte, burjuva felsefesinin çeşitli eğilimlere bölünmesi, kapitalist sistemin özünü tümüyle mantıksal biçimde dile getirmektedir, nitekim bu sistemde çekişen felsefi öğretiler halkın bilinçliliğini her yoldan etkiler. Ancak, Lenin'in **Materyalizm ve Amprio Kritisizm**'de, çarpışan felsefi öğretilerin idealist karakterini ve maddeciliğe karşı birlığini vurgularken işaret ettiği gibi, bütün bu çelişen öğretiler, temelde bir ve aynı ideolojik işlevi görürler.

Günümüz burjuva filozofları, tartışan tarafların, belli terimlerin anlamı ve ortak insancıl amaçlarına uygun tartışma kuralları üzerinde anlaşabilirse, farklılıklarını giderme ve ortak bir anlayışa ulaşma konusunda daha çok bir şansa sahip olacaklarını sık sık dile getirmektedirler. Bu düşünce, karşıt sınıf ve toplumsal sistemlerden oluşan bir dünyada kuşkusuz hayaldir.

Yeni bilimsel veriler ve tarihsel deneyim biriktikçe, çözümleriyle daha çok gelişme olanağı yaratacak olan felsefi sorunların özgül karmaşık özelliğini önceki bölümlerde vurgulamıştım. Ancak böyle bir şey, tarihsel bakımdan eskimiş görüşlerin, uzun zamandan beri çürutulmüş anlayışların vb. yeniden canlanmasını kuşkusuz amaçlamamaktadır. Uzlaşmaz sınıfsal yapısıyla ideolojik birliği ilke olarak olanaksızlaştıran bir toplumda görüş ayrılıklarının ideolojik kaynakları çözümlenmeksizin, böylesi görüş ve anlayışların neden olduğu çatışmaları doğru biçimde anlamak olanaksızdır. Yabancılaşma konusundaki çağdaş çekişmede, insan sorununun çeşitli yorumlarında, insan-toplum ilişkisinin çözümlenmesinde, insancıllığın özü konusundaki yorumlarda vb. aynı ideolojik temalar (filozoflar, bunların her zaman bilincinde olmasa da) çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır.

Felsefi çekişmenin ideolojik kaynaklarını incelerken, ideolojinin değiştiğini ve ideolojinin gelişiminin, tıpkı kendi tarihsel biçimlerinin çeşitliliği gibi, felsefe içinde özgül bir ifade kazandığını anımsamamız gerekecektir. Apaçık, su götürmez olgulara karşı tutumları gösteren felsefi önermelerin çözümlenmesi de bunu doğrulamaktadır.

İnsan, (Leibnitz'in olguların hakikatinden söz açması anlamında) bilgi ile, bilginin tam olarak açıklayamadığı, yine de kuşkusuz bilgiye (bilimsel inançlara) dayandırılabilen inançlar arasında felsefede, doğabilimdekinden çok daha büyük ölçüde bir ayrımı sürekli yapmak durumundadır. Magellan, Atlantik ile Pasifik okyanuslarını bağlayan bir boğazın varlığına inanıyordu. Gezisiyle de bu varsayım doğrulandı. Kuramsal doğabilimde, bilimadamlarına kılavuzluk eden birçok inanç vardır. Bu inançlar, bilimsel buluşlarla ve deneyle ya doğrulanır ya da çürütülür. Sonuncu durumda bilimadamı böylesi görüşleri genellikle bir yana atar. Ancak inançların deney yoluyla genelde doğrudan kanıtlanamadığı ya da çürütülemediği felsefede ise iş değişir (17). Üstelik, felsefe, insan yaşamının, ethiğin ve estetiğin sorunlarını tartıştığı için doğal olarak, kendi önermelerini sınama gibi bilimsel yöntemlere başvuramaz ve böylesi yöntemler, ancak çok sınırlı bir uygulama alanına sahip olabilirler.

İnançlar, insanların belli olgulara tutumunu, insanların bu olguları değerlendirişini dile getirdiği ölçüde, bu olguların betimlenmesi gibi alınamazlar. Böylesi inançlar, birbirine taban tabana karşıt olabilir ve bunlar arasındaki çekişme, hakikat ve hatadan çok, insan davranışının doğru ya da yanlış, mantıklı ya da mantıksız, ahlaklı ya da ahlakdışı diye değerlendirilmesiyle ilgilidir. Ancak, karşıt felsefi inançların böyle değerlendirilmesi bile, özellikle bu inançlar farklı tarihsel durumları yansıtıyorlarsa ve bu yüzden, uyumlu olmasalar bile, birbirlerini karşılıklı dışlamıyorlarsa, çoğu kez olanaksızdır.

Böyle bir görüş çatışmasının bir örneği olarak, insanın kendi ölümlülüğüne karşıt tutumu sorusunu, bu çok anılan felsefi soruyu anabiliriz. Yunan Epikurosculuğu ile Stoacılığın geleneklerini sürdüren Montaigne, insanın yalnızca ölüm üzerinde

---

17) Fizikçi ve kimyacılar tarafından incelenen fiziksel ve kimyasal süreçler, o günlerde, maddenin atom yapısı varsayılmadan açıklanabildiği için, yalnızca bilimadamı değil ama filozof da olan Ernst Mach ile Wilhelm Ostwald, atomların nesnel varlığını reddettiler. Ancak, onların atomların varlığını reddetmeleri, bilimsel görüşlerinden çok, felsefi görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Mach her şeyi duyumlara indirgiyor (atomlar duyularla algılanamazdı), Ostwald ise enerjiye inanıyor, hem fiziksel, hem de psişik olan karşısında ona öncelik veriyordu. Maddenin atom yapısının deney yoluyla kanıtlanması, her iki bilimadamını da atom gerçekliğini onamak zorunda bıraktı, ama onların hiçbiri kendi felsefi görüşlerini değiştirmediler.

sürekli düşündüğü ve böylelikle ölüm korkusunu yendiği ölçüde yaşamdan zevk alabileceğini savunur.

Montaigne, felsefenin insanı ölüme hazırlaması gerektiğine ilişkin Cicero'nun deyişiyle aynı düşüncededir. Montaigne şöyle der: «Onu (ölümü-ç) gizeminden sıyıralım, ona bakalım ve başka bir şeyden daha sık onu düşünerek, ona alışalım. İmgelememizde onu her yönüyle, her zaman anımsayalım... Ölümün bizleri nerede beklediğinden emin olamayız, öyleyse biz onu her yerde bekleyelim. Ölüm üzerinde düşünmek, özgürlük üzerinde düşünmektir Ölümün nasıl olduğunu öğrenen kişi köleliği tanımamıştır Ölüme hazır olur, bizleri her tür kulluktan ve boyunduruktan kurtarır.» (18)

Açıkçası, kuşkucu okulun bir filozofunun bu düşünceleri, gelip geçici olan şu andaki boyun eğmezliğe karşılık, gelecekteki kaçınılmaz ceza ve ölüm korkusunu yeşerten ortaçağ dinsel öğretisinden sert biçimde ayrılmaktadır Montaigne, yaşamın akla uygun olarak yaşanmasına ilişkin akılcı öğretinin öncüsüydü. Ancak, akılcı ethiğin klasik açımlayıcısı Montaigne gibi, Epikurosculuk ile Stocacılık geleneklerini sürdüren, ama ölüme karşı mantıksal tutum anlayışıyla ondan köklü biçimde ayrılan Spinoza'ydı. «Özgür insan» der Spinoza, «hiçbir şeyi ölüm kadar az düşünmez, onun bilgeliği, ölümü değil yaşamı düşünmesinde yatar.» (19)

Bu karşıt inançları karşılaştırırsak, bu düşünürlerden hangisinin daha doğru olduğunu söylemenin zor olduğunu görürüz. Bunların her ikisi de bir anlamda haklıdır ve temelde, her ikisinde kendi zamanlarının ilerici insancıl inançlarını farklı biçimlerde dile getirmektedirler. Niels Bohr'un, daha önce andığımız taban tabana karşıt açıklamalardan oluşan, karmaşık hakikatlere ilişkin yorumu burada da tümüyle geçerlidir. Bu yüzden, felsefi bir tartışmayı ele alırken, hakikat ile hata arasındaki savaşımı, varlığından kuşku duyulmayan olgular karşısında koşullu olarak haklı bir tutum farkını dile getiren görüş farklılıklarından ayırmak gerekir. O halde, belli bir felsefi tema çerçevesi içindeki inanç çeşitliliği, yalnızca genelde onanmış olgular karşısında, güncel biçimde var olan insani tutumların çeşitliliğini dile getirir.

Kimi burjuva filozoflar, inancı dinsel inanla özdeşleştirmek ve dış nesnel dünyanın var oluşuna «inan» ile dinsel inan ara-

18) M. de Montaigne, **Essais** Denemeler cilt I, Paris 1962, s. 87-88.
19) **Oeuvres de Spinoza** (Spinoza'nın Yapıtları) cilt III, s. 242.

sındaki temel farkı reddetmek eğilimindedirler. Bağdaşmayan kavramların bu biçimde karıştırılması, çeşitli kanıtlarla da desteklenmektedir. Kimileri, tüm inançtan akıldışı gibi söz ederken, kimileri inançların deneyimden doğduğunu teslim etmekte, ama deneyimi öznel biçimde, yani bireysel coşkuların toplamı gibi yorumlamaktadırlar. Bu yolda, örneğin «dinsel deneyim» gibi, öznel biçimde temellendirilmiş kavramlarla olduğu kadar, doğaüstünün gerçekliğini, bireyin «örtük deneyimi» temelinde kanıtlama biçimindeki apaçık fideist çabalarla da karşılaşırız.

Kuşkusuz, kendisine hiç felsefi sorular sormayan bir kişi, konuya öznel bir düşünce ile yaklaşmaksızın, dış dünyanın varlığını teslim eder. Bu kişinin dış dünyanın varlığına aklı yattığı ya da bilinçten bağımsız bir şey olarak onun gerçekliğine inandığı söylenebilir, ama bunu dile getirmenin en güvenilir yolu, o kişinin kendi, tanıklığına güvenmesidir. İnsani birey pratik olarak, kendi bilincinden bağımsız olan bir «şeyler ve insanlar dünyası»nda yaşar. Bilinçten bağımsız bir maddi gerçekliğin var oluşu birey anlasa da anlamasa da, günlük deneyim ve pratik etkinlikle sürekli doğrulanmaktadır. Nesnel gerçekliğin varlığına olan inancın doğaüstüne olan inançtan farklı olduğunu kanıtlamak gerekmiyor; bu ikincisi, tarihsel kökeni, toplumsal gelişimin kendiliğindenci güçlerinin insana egemen olmasında yatan belli bir tür öznelcilik tarafından savunulmaktadır. Yalnızca dinsel inanla değil, sayısız burjuva ve küçükburjuva önyargılarla ilgili olarak da durum böyledir.

Binlerce yıldır felsefede, en çeşitli inanç ve inanlar var olmuştur. Bunlardan kimileri doğabilimcilerin bugün savundukları inançların benzeridir, yani az çok sağlam bir biçimde saptanmış olgulara dayanırlar; kimileri ise tersine, olgularla uyumlu değildir, hatta onlarla doğrudan çelişebilir. Ama bu sonuncu türden inançlar bile belli olguları, belli toplumsal gereksinimleri, çıkarları, tarihsel bakımdan eskimiş toplumsal ilişkilere, geleneklere bağlılığı vb. yansıtırlar. Bu yüzden çatışan felsefi inançların, çok çeşitli kurgusal kuramlarda dile getirilen derin tarihsel ve ideolojik köklere sahip olması gerekir, çünkü, gelenek ve koşullara bağlı olarak bir ve aynı ideolojik işlev ya da tarihsel eğilim, birbiriyle çekişen çeşitli felsefi öğretiler tarafından farklı biçimlerde formüllendirilir. Yeni-Thomascı, bilim ile dinin «uyumu» ilkesi ile Protestanlıktan esinlenip, bilim ile dinin dipsiz bir uçurumla ayrıldığını savunan filozofların bu-

na tam karşıt olan ilkesi, yukarda gösterdiğim gibi, bir ve aynı ereğe, yani din savunusuna ulaşmanın çeşitli yollarını temsil etmektedir yalnızca. Ama bilim ile din arasındaki köklü karşıtlığın onanması, yalnızca bilimin bilme açısından önemini asgariye indirme gibi fideist bir amaca değil, aynı zamanda, dinin maddeci-ateist reddine de hizmet edebilir. Bu ideolojik çatışmanın felsefede, özgül bir kuramsal tartışma biçimi kazanmasının nedeni budur; bu tartışmaya katılan herkesin, mantığın saygınlığını onamakta ve inançlarını yalnızca dile getirmek yerine, kendi görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Mantıkdışıcılığın sözcüleri bile, mantıksal tartışma yoluyla mantıksal düşünmenin bilgibilimsel güçsuzluğunu kanıtlamaya çalıştıklarından, bu zorunluluğu gözönüne almak durumundadırlar.

Öyleyse, ideolojik savaşımla beslenen felsefi tartışma, aynı zamanda, gerçekliği özgül bir bilme biçimi olarak felsefenin görece bağımsızlığını da dile getirmektedir. Sonuçta bir felsefi inançlar sistemi oluşturan mantıksal çıkarsamalar zinciri, büyük ölçüde başlangıçtaki mantıksal varsayımlarla belirlenmektedir; bu varsayımlar, felsefi önermelerin evrenselliği, bunları tek tek olgularla doğrulanma bakımından ölçülemez derecede daha az elverişli kıldığı için, yalnızca tek tek olguların açıklaması biçiminde alınamazlar (20).

20) Belirli temel varsayımlardan mantıksal biçimde çıkan felsefi önermelerin, tıpkı bu önermeleri olsa olsa betimlemeye hizmet edebilecek, ama bunları ne doğrulayabilecek ne de çürütebilecek çeşitli olgusal verilerden bağımsız olması gibi, düşünürün çıkarlarından, coşkularından ve öznelliğinden ilkece bağımsız oluşuna ilişkin inanç, en kurgusal idealist sistemlerin bu tipik inancı bundan ileri gelmektedir. Felsefi sonuçların olgusal temelinin aşırı basite indirilmiş bir yorumuna dayanan bu idealist yanılsama, filozofun onadığı kuramsal varsayımlardan çıkarmak için hareket ettiği temel olguların benzersizliğini gözden kaçırmaktadır. Doğa diye birşey olmasaydı, hiçbir idealist düşünceli kişi, (varlığı, kendisinin başlangıç varsayımı olan) tinsel özden bunu çıkarsayamazdı. Bu yüzden kurgusal idealist düşünce, olgulardan hareket eder, eder ama bunları yalnızca varsayabileceği birşeyin sonucuymuş gibi sunmaya çabalar. Felsefi kurgulamanın çıkarsamaya çabaladığı olgulardan yanıltıcı bağımsızlığı, bütünüyle, güncel biçimde var olan şeylerle bağıntılı olarak imgelemin sergilediği bağımsızlığa benzer. Ama hiçbir imgelem, bu şeylerden bir tekini bile yaratamaz; peri masalındaki, ağzından ateş püsküren yedi başlı ejderha bütünüyle bir imgelem mozaiğidir, ama bu mozaikte, güncel biçimde uydurulmuş, yani hiçlikten yaratılmış tek bir etmenle bile karşılaşmayız. Bunun gibi, kurgusal idealist (aynı zamanda dinsel) öğretilerde, doğal olan doğaüstü, transsendental vb. kata çıkarılır.

«BURJUVA İDEOLOJİSİ» TASLAĞI-UYGULANABİLİRLİK, SORUNLAR, SINIRLAR

Hans Martin GERLACH / Reinhard MOCEK
Türkçesi : G. ANTİKACIOĞLU

Dünyanın politik durumu Dogu ve Batı'daki felsefi vicdanı uğraştırıyor. Bugünlerde Dunya'da felsefenin karşı karşıya kaldığı, birbirine bağlı ve uyuşan görevlerden söz eden her kimse, büyük ölçüde onay alacağından emin olabilir. Bunlar odak noktasında duran «büyük» konulardır : Sureklı bir barış için zihinsel koşullar olan sagduyu ve insanlık; dünyanın tüm bölgelerindeki halklar için goreli ıstikrarlı yaşam perspektiflerinin sosyal, ekonomik ve ekolojik koşulları; birey için gelişme alanları, ki bu çoğunlukla boş söze inen, ancak zihinsel dünya kültürünün ikibin yıldır temel felsefi konusunu oluşturur : kendini gerçekleştirme. Elbette sagduyu ve insanlık özellikle felsefi bir uğraş alanı değildir, ancak felsefe bunları yuzyıllardır araştıran ve koruyan, kötüye kullanımı duyuran yerdir. Felsefenin bu potansiyelinin kaybolmadığını varsayıyoruz. Sağduyunun koalisyonuna doğru felsefi bir yakınlaşma şansı vardır. Bu koalisyonun temeli insanlığın yaşam ve yaşamını sürdürme çıkarlarındadır. Dünya komünizmine karşı bir nükleer haçlı seferi, asla burjuva sınıf çıkarlarını birleştiren bir düşünce değildir. Öte yandan şimdi müşterek bir dünya felsefesinden söz etmek de saf bir yanılsama olurdu. Ancak felsefenin ideoloji karakterinin araştırılması, bugünkü koşullarda yeni bir öneme sahip olmuştur. Felsefi dünya sağduyusunun karşı karşıya olduğu uyuşan görevlerin, ilgili yazında sunulan ideoloji taslaklarına nasıl ta-

hammül ettiği sorusunu takip etmek istiyoruz. Bu arada konuyu az çok özetleyici olarak ele almak zorundayız.

Tüm felsefeye karşı bir «mutlak ideoloji şuphesini» odak noktasına iten tüm taslakların, tarafımızdan oluşturulmuş soruyu reddetmeleri gereği yadsınamaz. Çünkü bu taslaklar ideolojik olanı ilkesel olarak değersiz bulurlar. Onlar için ideoloji zihinsel bir kandırış, egemenlerin kitlelerin mentalıtesi ile olan bir oyunudur. Marksist ideoloji taslağı da, çoğunlukla bu anlamda yorumlanır. İdeoloji bilgilenme sürecine, teorik diyaloglara değil, aksine sadece «görüşünü değiştirmeye» izin verir. Marksizm aslında teorık olarak süslenmış olan ateoridır (Theodor Geiger). Ancak felsefe ile bu biçimde değersizleştirilmiş ideolojinin her bir araya gelişi, diyalogda olumsuz önkararlarla karşılaşmaktadır.

Sorunu kapsamlı olarak ele almak için, tanımlama denemeleri ile yetinilmemeli, «ideolojik olanın» temelinde yatan karmaşık içyüzüne bir göz atılmalıdır. Tezlerin biçimi, düşüncenin oluşumunu vurgulamalıdır.

1. İdeolojiler çıkarlara dayanır - ve çıkarlar yadsınamaz sosyal olgulardır. Bu, ıdeoloji sorununa ilişkin, Marks'ın buluşlarından biridir: «Ekonomık ılişkiler önce nüfusun büyük bir bölümünü işçiye dönüştürdüler. Sermayenin egemenliği, bu kitle için ortak bir durum, ortak çıkarlar yarattı. Böylece bu kitle sermaye karşısında, o andan itıbaren, bir sınıf halini alır, ancak henüz kendisi için bir sınıf değildir. Savaşım içerısinde bu kitle giderek kaynaşır ve kendisi için bir sınıf haline gelir. Savunduğu çıkarlar ortak sınıf çıkarlarıdır.» (Marks, 1959, S. 180/81). Burada geniş bir toplumsal süreçten söz edilmektedir. Bu süreçte proleterler şu ya da bu oranda çıkarlarının farkına varırlar. Bu metin parçası aynı zamanda bir toplumsal çıkarlar kuramını da içermektedir. Aynı yazıda Marks, bir toplumsal çıkarlar kuramının zorunlu olarak peşinden gelen adımı da atmış-yani kuramcının kendini belirli çıkarlarla özdeşleştirmesi adımını ve bu durum Marksizm'i gözönüne alırsak, «'doktriner' bilimden 'devrimci' bilime geçişe» yol açmıştır (agy., s. 143). Bu «basamaklar» gözardı edilmemelidir, çünkü onlar Marksizm-Leninizm'de kullanım gören ideoloji kavramının üç bakış açısını dile getirmektedirler: Sınıf çıkarlarının dile getirilmesi yoluyla kitlesel olarak bir sınıf bilincinin biçimlenmesi; bu sınıf çıkarlarının kuramsal (felsefi) yansıtılması; bilim yoluyla da

bu çıkarlardan yana olunması ve bu bilimin «devrimciliği». Bir kuram temelinde çıkarlardan yana olmak, Marksizm-Leninizm'in bir belirtisidir - acak bu, çıkarların kuramla özdeşleştirilmesine yol açmamalıdır. Her ikisi için de esas olarak ayrı ayrı yapıya ilişkin belirtiler geçerlidir. Öyleyse belirli çıkarlardan yana olmanın kuramsal çalışmayı değişik (çeşitli) yönlere sevkedebileceği gözardı edilemez.

2. Toplumsal çıkarların felsefeyle ilgisi çeşitli düzlemler dolayımıyladır. İlk olarak, sınıfların ve toplumsal grupların temel toplumsal çıkarları felsefede kuramsal ifadelerini bulurlar. Felsefe bir sınıfın binlerce fikire, programa, ütopyaya, dileklere sosyal biçimlendirme ilkelerine ve yazınına serpiştirilmiş olarak çıkar ve motif bakış açılarından yola çıkarak, ortak çıkarın kavramını kurar. Toplumsal güçler felsefede özbilinçlerine varırlar. Bu arada bu özbilinç, toplum kuramı çerçevesini aşar ve savunu olmakla kalmayan çıkarlar, elverdiğince zihinsel yeni bir dünyanın kurulması boyutuna ulaşırlar.

Burjuva sınıf çıkarı, bu sınıfın gelişmesinin önceki dönemlerinde diğer sosyal gruplarla büyük ölçüde ortaklığı kapsıyordu. Burjuva kuramcıları, haklı olarak, burjuva devriminin hedeflerini tüm toplumun ilerici insanlığın hedefleri olarak gösterebiliyorlardı. O bakımdan, klasik dönemi de dahil olmak üzere, burjuva felsefesinin belirtisi, ideallerde ve propagandası yapılan değerlerde belirli kategorilerin (sagduyu, özgürlük, insanlık) ilerletilmesinde büyük ölçüde ortaklıktır.

Burjuva sınıf egemenliğinin giderek gerçekleştirilmesiyle birlikte, ortak iyilik için olan bu konumlar karşıtlarına dönüştüler. Artık burjuva çıkarı, emekçi yığınların çıkarlarına karşı kendini kabul ettırmek durumundaydı. Burjuva sınıfının içerisinde de bir ayrışma yaşandı Bu süreç sadece kısmi sapmalara değil, aksine varoluş sorunlarında farklılığa yol açtı. Yeni burjuva felsefesinin büyük ölçüdeki farklılığının açıklaması işte burada yatmaktadır. Elbette ki bu bir creatio ox nihilo (yoktan var etme) değildir. Felsefenin kuram iddiası ile, toplumsal koşulların her seferki güncel gelişme seviyesi arasındaki ilgiye birazdan döneceğiz. Burada geç burjuva felsefesinin çözümlenmesinde, başka bir bağlama dikkat çekmek istiyoruz. İkinci olarak, felsefi —tarihsel bakış açısına değinmek istiyoruz. Sınıf çıkarlarının kuramsal ifadesi olarak felsefe, ayrı bileşkelerin sonucudur. Bunlardan ilki, felsefenin kendisinin ta-

rihsel oluşudur ve eğer Marksıst bir çözümleme ve eleştiri kendi tarihi maddeci gelişme düşüncesine bağlı kalmak istiyorsa, bu boyuttan yoksun olarak iş göremez. Hegel'den bu yana, felsefenin kendi tarihine ozel bir ilgisi olduğunu ve bununla gerçekliğin diğer kuramsal ozumsenme biçimlerinden ayrıldıgını biliyoruz. Hegel şöyle diyor: «...Felsefe gelişme halinde bir sistemdir,, felsefe tarihi de öyledır,» öyleyse «felsefe tarihi öğrenimi felsefenin kendisini öğrenmektir» (Hegel, 1959, s. 58/59). Düşünce mantığının tarihteki ilerletilmesi kendi kendini belirleyen bir fikrin ürünü değildir. Aksine bu ilerlemenin, ve son tahlilde güncel burjuva dünya görüşü düşüncesinin, geçmişin hangi fikir yapılanmalarına baglanacağını koşullar belirler. Maddi üretimi elinde tutan sınıflar, zihinsel üretimi ve bunun içerisinde geçmişin fikirlerine nerede ve nasıl bağlanılacağını belirlerler. Egemen fıkirler her zaman egemen sınıfın fikirleridir ve sınıf savaşımı, zorunlu olarak fikirler savaşımını, böylece tarihsel bir ilerlemeyi içerir. Ancak fikirler savaşımı özerkleşmez, o maddi ilişkilerle koşullanmıştır. Elbette ki, bu koşullanma düz-nedensel olarak görülemez. Fıkirlerin tarihsel gelişiminin göreli özerkliğinin tanınması, önemli bir marksist ilke ve çağdaş burjuva felsefesı ve akımlarının eleştirisinde temel ve yöntemsel bir yola çıkış noktasıdır. Felsefi eleştirinin konusu daima tarihinin içinde ve her seferkı toplumsal şekillenmenin temelleriyle bağlantılı olarak gorulmelidır. Boylece geç burjuva felsefesi, felsefe tarihinin bir olgusudur ve böyle olgular olduğu gibi kuramsal olarak işlenmelidir.

Felsefi düşünmenin sınıf özgüllüğünün uçuncu yanı, felsefenin esas olarak bılgılenme ıddıasında, toplumsal süreçler çözümleme yeteneginde, her seferki toplumsal ilişkilerden ve onlarda olan gizli olasılıklardan bağımlı olmasıdır. Marks'ın bir deyişine göre, belirli bır düzenin toplumsal ilişkileri, bu toplumun «ilkelerine, fikirlerine, kategorilerine» kendi tarzlarında biçim verirler. (Marks, 1959, s. 130). İşgücü fıyatını, emek fiyatına, yani tersine dondurmek ve bu görüntünün burjuva ekonomisi tarafından tasdik ve kabulü üzerinde «hem işçinin hem de kapitalistın hukuki tasarımları, kapitalist üretim tarzının tüm mistikleri, tüm özgürlük yanılsamaları, vulger ekonominin tum savunsal yalan bahaneleri» yukselir (Marks, 1982, s. 562).

«Kapitalıst ilişkiler» günümüzde bizzat kapitalizm ve sosyalizm arasındaki gerilim tarafından biçimlendirilmektedirler Bı.

gözden kaçırılmamalıdır. Meta fetişizmi, yabancılaşma, öz ve görüngünün tersine döndürülmeleri ile belirtilen burjuva dünya görüşü düşüncesi, artık sınıfın kuramcısı için aşılmaz bir engel degildir. Kapitalizm, «artık yanlış bilince mahkûm etmemektedir». (Plath, Sandkühler, 1978, s. 5). Bununla, felsefi sorun bilincine ilişkin olan, belirli sınıf ve tabakaların toplumsal çıkarlarının felsefi düşünmeye ilgisinin dördüncü bakış açısı gözönüne gelmektedir. Kapitalizm, gerçi yanlış bilince mahkûm etmemektedir, ancak felsefi konularda egemenliğini sürdürmektedir. Bu ilk olarak, toplum içi ve sosyalist dünyayla olan çatışmalar tarafından dayatılan, kapitalist toplumun zihinsel başarı yeteneğinin gelişmesiyle ilgilidir. Günümüzün kapitalizmi, artık yalnızca teknolojik ve dogabilimsel yoldan, dünya sosyalizminin ilerlemesini engellemeyi deneyemez; gittikçe artan bir oranda, yaşamını sürdurebilmesini sağlayacak ve uygulanabilir bir stratejiye yönelmiş bir dunya goruşüne gereksinimi vardır. Sanıyoruz ki, Popper'in «eleştirel rasyonalizmi»nde doruk noktasına ulaşan yeni pozitivist gelenek, kapitalizme zihinsel bir merkez (Albert'e, göre, hatta bir «yaşam tarzı») olma iddiasını yerine getirmeye çalışmaktadır. Burjuva felsefesi burada ne bir nurlandırma ya da yalnızca bir haklı çıkarma, ne de bir bunalım bilinci olarak ortaya çıkmaktadır. O, aksine toplumsal süreçlerin (burada daha yakından belirleyemedigimiz) burjuva sınıfının çıkarı dogrultusunda yönlendirilmesi için işlevsel çalışma yönünde onemli bir ileri adım atmaktadır.

Kapitalizmin egemenliğindeki felsefi konuların ikinci bir alanını burada gozden kaçırmak istemiyoruz. Kapitalist toplumun zihinsel yaşam alanı ve sosyo politik yaşam pratiği, sosyal zihinsel kültürü, ya da yaşam pratigi için artık sorun olmayan ya da nesnelliğini yitirmiş olan sorunları ortaya çıkarmaktadır. Burjuva «refah devleti» ve bu devlet düzeni çerçevesindeki şans eşitliği ilkesi ilişkisine bir goz atalım. Marksist kuram için, burjuva-demokratik devletin liberal refah fikrini gerçekleştirebilecegi varsayımı bir yanılsamadır, çünkü bu varsayım bu toplumun sınıf antagonizmasıyla ortadan kaldırılamaz bir çelişki içindir. Soruna hallolmuş gözüyle bakılabilir. Ancak böylesi «hallolmuş» varsayımı, burjuva zihinsel kültürü gibi bir kültürde nasıl etkili olmaktadır? Bu varsayım, o kültürde hukuk ilkelerine ve düşünme tavırlarına damgasını vurmaktadır. O, tümüyle kamusal bir propagandaya kanalize edilir ve üzerinde

kafa yorulmamış politik bir yaşam dogması halini alır. «Refah devleti» bir zamanların fikrinın karikatürü haline gelmiş olsa bile, hâlâ bir fikrin ışığında nurlandırılır ve savunulur. Bu tip «meşrulaştırma ilkeleri»nın direnme yeteneği oldukça büyüktür. Burjuva felsefesinin bir alanını meydana getiren, kapitalist dünyanın «kendi sorunları»dır. Yaşam korkusu, anlam bunalımı, karamsarlık felsefeleri bu durumun tipik sonuçlarıdır. Marksist-Leninist felsefe böylesi sorunları dile getirmemekte ve dolayısıyla «yabancılaşmaya dayanmak» için bireysel yaşam stratejileri geliştirmemektedir. O, insancıl olmayan durumların devrimle değiştirilmesinin yollarını gösterir; bu durumların düzeltilmesinin yollarını değil Bununla, felsefenin içeriğinin halledilmediğini göstermek için kanıt gerekmemektedir. Felsefe yapmanın «ekonomi tarafından biçiminin belirlenmişliği» sorunları, görüşün tür ve tarzına etki eder ve kuramsal gelişmelere egemendir; felsefi bakışın temelinde hangi sosyal çıkarların yattığına göre de, görüşün önünü açar veya tıkar. Felsefe burada, ilkesel olmasa da, derece farkı olarak sosyal bilgilenme ve dünya bilgisinin diğer biçimlerinden ayrılmaktadır. Özellikle 50'li ve 60'lı yıllarda sürdürülen ve Marksist olmayan ideoloji tartışmasının en büyük yanlışlarından biri, sosyal çıkarların bilgi kuramsal rolünün diyalektik bir ilgiden, bir uyuşmazlık çatışmasına dönüştürülmesiydi. Elbette ki, felsefenin «iyi yerleştirilmiş bir ideolojinin» (ideoloji burada hep bir nevi Goobelsci anlama sahiptir) aracı haline geldiği ya da gelebildiği olgusunun ne derecede varolduğu sorunu sorulmalıdır; ya da zorunlu olarak olumlu bir yanıt gündeme geleceginden, bilimsel açıdan değerlendirilebilir bir felsefeyi yalnızca politik sloganları iletme işlevi gören bir felsefeden ayırmanın ölçütünün neden ibaret olduğu sorusu sorulmalıdır. Sanıyoruz ki ölçüt, felsefenin sosyal çıkarları bir dunya bağlamına yerleştirmesi, bu çıkarları dünya tarihinin gelişme yasalarına dayandırması yeteneğinden ibarettir. Burada her seferinde talep edilen kuramsal bir çalışmadır. Kuramsal çözümlemenin ve sınanabilirliğin bu ölçütune Marks ve Engels kendilerini tavızsizce uydurdular. Bu arada onların çıkar temeli üzerinde felsefe yapması, felsefi kuramsal kültüre büyük ölçüde katkıda bulundu ve tarihsel maddeciliği, - onlardan bu yana, - tüm sosyal-kuram yazınının, - ne tarzdl olursa olsun, - yararlandığı bir paradigma haline getirdi. Burjuvazinin dünya tarihi sahnesine çıkışının da felsefe dü-

şünme alanında kıyaslanabilir bir devrime temel teşkil ettiğini birçok kaynaktan biliyoruz. Buna rağmen bu «çözülme» felsefenin içeriğinin yalnızca tarihsel çıkar durumlarının kopyasından ibaret olduğuna dait şematik yorumlara yol açtı.

3. «Kendi» çıkar taşıyıcısına söyleyecek, iletecek hiçbir şeyi olmayan, bilgilenmede iddiasız bir felsefenin önemsiz bir sonu olacağından yola çıkmak bizi yanılgıya götürmez. Sorunların dile getirilişi, uygulanan ideolojik-politik taslakların eleştirel çözümlenmesi, yarının sorumluluğuna bakış - işte bunlar burjuva düşünmesinin bağlayıcı gelenekleridir ve ahlaki ve bilgisel iddiaları belirtirler Diğer yanda, o ölu benzeri «yengi olasıdır» («victory ise possible») ifadesi, aynı zihinsel —politik kültürün, yani şimdiki burjuva kültürünün yukselişinin çiçeği olarak hâlâ hatırımızdadır. Aradaki uçurum ölçüsüz derindir ve ideoloji kavramının tanımlarıyla örtülemez.

Yine de bu olgu, felsefenin ideolojik işlevinin belirlenmesi açısından çıkar kategorisinin önde gelirliğine işaret etmektedir. Marks'ın sözünü ettiği, işçinin sınıf çıkarı, tarihsel açıdan ileri ci bir tarzda, diğer sınıf ve tabakaların büyük bir bölümünün yaşam çıkarlarıyla bağlanmıştır. Marks'ın felsefesi çok kısa bir zamanda «yalnızca» bir sınıfın çıkarının ifadesi olmayı aştı. O, pratik ve politik açıdan proleterlerin yeni topluma taşıyacakları ayrı sınıf hedefleri olmadığını soyleyerek, tüm emekçi insanlığı kendi iddia alanının içine çekti, bu iddianın bilgi kuramı yoluyla işçi sınıfının çıkarlarını egemen kılmayı sadece önyargısız bir bilimin olası bir hale getireceğini göstererek temellendirdi. Başka bir deyişle, Marksist felsefenin ideolojik ışlevi yalnızca bilgilenme iddiasının egemen kılınması, bu felsefenin bilimle bağlılığı halinde olasıdır. Tum emekçi insanlığın yaşam çıkarlarının uyuşması ve Marksist kuramın kayıtsız şartsız bilimselliği - işte Marksizm / Leninizm'ın bir sağduyu koalisyonunun toplum kuramı yoluyla temellendirilmesi için sunabileceği öncüller bunlardır. İnsanlığın yaşam çıkarlarının, proletaryanın sınıf çıkarlarına dahil edilmesi ideoloji sorunu için temel bir anlam taşır. Çok çeşitli olan felsefe ve toplum kuramı yazınına bir bakış, nüfusun en geniş çevrelerinin sosyal ve yaşam çıkarlarını artırarak dile getirdiklerini gösterecektir. «Emek ve sermaye arasında olan» (Lenin, 1973, s. 250), «proleter olmayan emekçi kitleler» (Lenin, 1966, s. 9) kuramsal gerçeği, konumları ikiye indirgeyen her türden toptancılığa aykırıdır. Felsefe ve toplum kuramı ala-

nında, sınıf cepheleri arasında göreli uzunca zamandır dolanan bir çehreyi muhafaza eden bir düşünme ortaya çıktı. Gerçi kapitalizm ve sosyalizm arasında üçüncü bir yol yoktur (bir üçüncüsünü henüz yaşamadık), fakat uzun zaman dilimleri tutan, sonuç bulmamış sınıf savaşımı durumları vardır. Bu elbetteki, bu savaşımda rol oynayanların stratejik düşüncelerden, ittifak kanıtlarından, gelecek tasarılarından vazgeçtikleri anlamına gelmez.

4. Kuram tartışması, kuramlar sentezi anlamına gelmez. Bu, bilim kuramından kaynaklanan nedenlerden dolayı olmaz. Dikkatleri üstüne çeken, insanlığın yaşam sorunlarının değerlendirilmesi ve guvenli bir geleceğe dönük olarak kuramsal açıdan işlenmesi yeteneğidir. Marksist olmayan felsefenin bu bağlamdaki bilgilenme işlevi karmaşık bir yapıya sahiptir. Onun çehresini ve farklılaşmasını, buyük sermayenin egemenlik ve nüfusun ağırlıklı çoğunluğunun yaşamını sürdurme çıkarlar., aynı zamanda proleter olmayan, «küçük burjuva kitleler»in (Lenin, 1983, s. 250) çıkarları koşullandırmaktadır. Buna sosyal bilimlerle olan araştırıcı bir ılişki ve doğa bilımlerıyle bitmek tükenmek bilmeden sürdürülen bir diyalog eklenmektedır. Bütün bu düzlemler felsefeyi sorgulayarak, onun yolunu açacağı yeni bir ülkeye dogru göturmektedir. «Gerçegin üstesinden gelmek» felsefi kavramı, bu arada acıl bır politik içerik kazanmıştır. Kendi kuramsal araçları ve ınsanlık kültürü karşısındaki buyük otoritesiyle felsefe, bir tek yaşamı sürdürme çıkarı temelinde, insanlıktan yana taraf tutmalıdır.

Bugünün burjuva felsefesinin ıdeolojık çozümleme ve eleştirisi, felsefe tarıhi açısından gelişme çızgilerinin gösterilmesi ve bilgilenme ıddiası, buraya kadar kısaca bır tablosunu çizdiğimiz «burjuva ideolojısı» taslağının en önemlı bileşkeleridir. Bu taslağın sınırlılığının nedeni, bugunku yapıcı bir burjuva sınıf hedefinin nesnel menzılinde yatmaktadır. Bu felsefenin artarak faydalandığı büyük bir yedek potansiyel vardır. Fakat geleceğe bakışı çarpıktır. Burada toplumsal gelişme yasalarının tanınması temeli üzerinde yükselen tarihsel iyimserlikten feragat etme kendini açıkça hissettirmektedir. Özne ve nesne gerçek diyalektiği, artık aslında günümüz felsefelerinden yalnızca Marksist-Leninist felsefenin konusudur. Artık yalnızca o, sosyal çıkarları dünya tarihi bağlamına ve dünyanın zihinsel yeniden inşasına somut olarak sosyo-ekonomik ve politik bir te-

mele oturtabilmektedir. Ve bu, aynı zamanda, bir sağduyu koalisyonu, insancıl olanın muhafazası için savaşım, yaşamı onurlu ve kültürlü bir şekilde sürdürme için de bu felsefenin zihinsel potansiyelidir.

TÜSTAV

«ELEŞTİRİREL KURAM» YA DA «FRANKFURT OKULU»

Dr. Robert STEIGERWALD *
Türkçesi : Oğuz ÖZÜGÜL

Yaşlı ve genç kuşak diye ikiye ayırabileceğimiz «Franfurt Okulu» temsilcilerinin ilk kuşağını Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm (kendisi Freudcudur, ötekiler değil), Leo Lowenthal ve Friedrich Pollock gibi sosyal filozoflar oluşturmaktadır. «Okul»un çalışmalarına ayrıca Karl August Wittfogel, Henryk Grossmann, Franz Borkenau ve Franz Neumann da katılmışlardır.

Adorno'nun kayınbiradesi ve «Frankfurt Okulu» felsefesinin gelişiminden ayrı bir düşüncel gelişim gösteren Walter Benjamin'in de kendileriyle zaman zaman ilişkiye geçtiği oluyordu. Faşizme karşı savaşım ve göç dönemi sırasında kurulan belirli ilişkiler Adorno üzerinden Hanns Eisler'e, ozellikle Horkheimer ve Adorno aracılığıyla Thomas Mann'a kadar uzanıyordu.

Bugün Federal Almanya'da etkinlik gösteren ikinci kuşağı Jurgen Habermas, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Albrecht Wellmer ve Herbert Schnädelbach temsil etmektedir.

«Frankfurt Okulu» faşizm dönemi sırasında Max Horkheim tarafından önce «Eleştirel Kuram» adı altında kurulmuştur. Garip bir birleşim olan bu adın seçiminde öznel ve nesnel nedenler rol oynamıştır Konumları gizlemek zorunda bırakan faşist dikta nesnel, Horkheimer'in «Marksizmin özgul bir çeşiti»ni kurma denemesi de öznel nedenleri oluşturmuş, bunun da Marksizmin «Batı Avrupa'ya özgü bir çeşiti» olması öngörülmüştür (1). «Frankfurt Okulu»nun temsilcileri bu «yeni», «Ba-

---

*) F. Alman Felsefe doktoru. Frankfurt'ta yayımlanan Marksistche Blätter'in editörü.

1) M Horkheimer, Eleştirel Toplum Kuramı, cilt II, Frankfurt 1968, s. 336, yayımlayanın (Alfred Schmidt) sonsözü. (Ayrıca A. Schmidt, «Sosyal Araştırmalar Dergisi» Münih 1970, s. 4 ile karşılaştırın).

tıya özgü Marksizm»in sözcüleri ya da öncüleri olarak Sartre, Lefebvre, Garaudy, Althusser, évi-Strauss, Luporini, Lombardo-Radice, Di Marco'yu, öncelleri olarak da Lukàcs, Korsch ve Merleau-Ponty'yi görüyorlardı (2). Demek ki söz konusu olan eklektik bir karmaşadan başka bir şey değildi.

Bugün geçerli olan «Frankfurt Okulu» adı, 1924 yılında Frankfurt'ta kurulan «Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü»nden türetilmiştir. 1931 yılında Enstitü'nün yönetimini üstlenen Horkheimer 1932'de «Toplumsal Araştırmalar Dergisi»ni yayımlamaya başlamış (1932 - 1941), daha sonra Paris'te ve son olarak New-York'ta dergiyi yayımlamaya devam etmiştir. Enstitü ile dergi geniş bir sol-burjuva aydınlar çevresiyle yakın ilişkiler içine girmiş, Frankfurt Okulu da otuzlu yıllarla kırklı yılların başlarında hem antı-faşıst burjuva çevreleriyle hem de devrimci aydınlarla bağlar kurmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Horkheimer ile Adorno Frankfurt'a dönmüş, Fromm, Marcuse, Löwenthal ve Pollock ABD'de kalmışlardır Benjamin de 1940 yılında ölünce meydan, Horkheimer ile Adorno tarafından yetiştirilen ve Federal Almanya'da etkinliklerine başlayan ikinci «Frankfurt» kuşağına kalmıştır.

«Frankfurt Okulu»nun etkinlıklerine ve etkilerine ilişkin bu tarihsel gelişimın çerçevesi içinde ıçerıksel gelişimi de gerçekleşmiştir. Temsilcilerinin farklı görüşlerine karşın «Okul»un felsefı gelişimi üç döneme ayrılmaktadır: 1. «Eleştirel Kuram»ın doğuşu ve biçimlenmesi (otuzlu yıllar); 2. «Eleştirel Kuram»ın değişime uğraması ve «Olumsuz Diyalektik»e dönüşmesi (altmışlı yıllar); 3. Altmışlı yılların sonundan bu yana süregelen dağılma süreci.

Şımdi «Okul»un hangi genel toplumsal koşullar altında oluştuğunu açıklamaya çalışalım ve etkinliklerinin ana doğrultularını inceleyelim.

«Franfurt Okulu»nun kuruluş ve etkinliklerinin en önemli maddi toplumsal kaynağı kapitalizmde genel bir bunalımın baş göstermesidir. Okulun kurulmasını tarihsel olarak hazırlayan ilk toplantı, yani «Birinci Marksist Emek Haftası» 1922 yılında Frankfurt'ta Lukàcs ve Korsch'un da katılımıyla gerçekleşmiş-

---

2) A g.y., s. 337.

tir (3). Burjuva ideologları için Ekim Devrimi dünyanın kapitalist ve sosyalist dünya diye ikiye ayrılması, kapıtalizmin bunalımı da bir «varoluş» bunalımıydı. Burjuvazinin bunalımını genelde insan varlığının bunalımı olarak görüyorlardı. Bu durum bir bunalım ideolojisinin doğmasına neden olmuştur. Başka hiçbir düzende görülmemiş biçimde insan onurunu ayaklar altına alan bir toplum düzeni, tabanını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir an'da «insan»ı yeniden keşfediyor ve kapitalizmin bunalımı insanlığın bunalımı düzeyine çıkarılıyordu. Böylesi koşullarda «insan imgesi»ne yöneliş burjuva felsefesi için daha çok antropolojık bir yaklaşımdır. Bu tür yönelişler «Frankfurt Okulu»nun yoneticilerinde ve kurmaya çalıştıkları «Marksizm»lerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Manfred Buhr daha yıllarca once ınsana ilişkın ılk, devrimci-burjuva kuramının, yani felsefi ve edebi burjuva klasiklerindeki insan kuramının doga, toplum ve insanı kapsayan bir felsefe tarafından kuşatılmış olduğuna dikkati çekmiştir. Ancak kapitalizmin genel bunalımı doneminde ortaya çıkan burjuva insan kuramı, bu doğal ve toplumsal tabanından yoksundur. Bu kuram sözde antropolojik, «genel-ınsanı» değışmez ozellikleri biçimlendırmek ıstemektedır. Başlangıçtaki devrimcı-burjuva insan kuramı birbirıne bagımlı felsefı, ekonomik ve sosyolojik bir önermeler sistemini temel alırken, genel bunalım döneminin burjuva insan-imgesı kendısını daha çok psıkolojiyle, özellikle de psikanalizle sınırlamaktadır (4). Başlangıçtaki burjuva antropolojisi oldukça gelişmiş bir ekonomi-politiği oluşturucu öğelerinden biri olarak içermekteydi. Kapitalizmin genel bunalımı dönemindeki burjuva antropolojisinin ise artık ekonomi-politiğin özgün temelleriyle bir ılişkısi yoktur, hatta salt ekonomi söz konusu olduğu zaman bile. Geç-kapitalizm dönemindeki burjuva insan kuramı ekonomi alanında ya sadece tekniği ya da metaların değiştokuşunu ve mülkiyetini incelemektedir, yoksa metaların üretiminı ve bu üretime bağlı olan üretim ılişkilerini değil. Kapitalist üretim süreci ve bu sürecin sınıfsal ilişkileri, yani mülkiyet ve sömürü ilişkileri ise tümüyle göz ardı edilmektedir. Sınıfsal ilişkilerden olsa olsa sadece dolaşım ve

---

3) A. Schmidt, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.6.1974.

4) M. Buhr, Yabancılaşma - Felsefi Antropoloji - Marx Eleştirisi. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 7/1966, s. 816.

dağıtım süreci içinde söz edilmekte, Horkheimer ile Adorno değer yasasını yalnızca bu alanın düzenleyicisi olarak görmektedirler. Burada kapitalist üretim süreci bütünüyle dışlanmaktadır.

«Frankfurt Okulu» işte böyle bir temel üzerinde oluşmuş ve madde, diyalektik, praksis gibi önemli Marksçı kategorileri bu anlamda antropolojinin konusu durumuna getirmiştir.

«Frankfurt Okulu»nun genellikle gözden kaçan bir başka kaynağı da yaşam felsefesidir. Geçen yüzyılın son otuz yılı içinde burjuva felsefesinde bir dönüm noktası yaşanmıştır. Özellikle doğabilimlerini temel alan ve bilimlere yönelik olan mekanik materyalizm gitgide iki idealist felsefe akımı tarafından yerinden edilmiştir : Pozitivizm ve Yaşam felsefesi. Birincisi, yani Pozitivizm felsefenin dünyagörüşsel sorunlarına değinen bölümlerini ötekilerden ayırarak, kapitalist sistemin bütünüyle ve tarihselliğiyle ilgili sorunları yok sayarak ya da bilinçli bir şekilde onlara karşı savaşarak ve de gelişme sorununu gerçek bilimsel bir yoldan çözmeyi bir yana bırakarak sanayi burjuvazisinin mekanik materyalizminin sağladığı kesin doğabilimsel araştırma olanaklarını korumaya çalışmıştır. Sözü edilen bütün bu sorunların metafizik olduğu öne sürülmüş ve bu sorunlar yadsınmıştır. İkincisi, yani yaşam felsefi akımsa burjuvaziye karşı sağcı konumlardan, Akıldışıcılıktan çıkarak bir «Akılcılık»-eleştirisi yöneltmiş ve felsefede akıldışıcı öznelciliğin yolunu açmıştır. Bu eleştiri aslında emperyalizmden yanaydı ve serbest rekabet kapitalizminin politik ve felsefi, daha genel bir şekilde ifade edilirse, ideolojik dışavurum biçimlerine karşı bir saldırıydı; daha sonra yalnız işçi sınıfının ve Marksist dünya görüşünün değil, henüz gerici konumlara düşmemiş burjuvazinin de faşistlerce izlenmesine neden olmuştur, ayrıca bu eleştiri ve polemik genellikle Marksizmin kaynaklarını hedef alan bir görüş açısından yapılmaktaydı. Bu durum özellikle burjuva klasiklerine yönelik eleştiri ve bu klasiklerin örneğin Yeni-Hegelcilik'teki gibi işlevinin değiştirilmesi, hem kendilerinin hem uzantılarının ve de Marx'ın ilk yapıtlarının yaşam felsefesi açısından tahrif edilmesi konusunda da geçerlidir. Kuramla yöntemdeki seçkinci eğilim ve bu burjuva ideologlarının büyük bir bölümünde görülen (kendileri ile kitleleri etkilemeyi hesaba katan faşizm arasına yine de belirli bir sınır çekmiş olan) seçkin-

ci estetikçilik de bu geç-burjuva anti-demokratik yaşam felsefesinden çıkarak açıklanabilir.

«Frankfurt Okulu»nun kurucuları ve başta gelen temsilcileri kendilerine yaşam felsefesinin öncülerini örnek almaktadırlar: Horkheimer Schopenhauer'i, Adorno Nietzsche'yi, Marcuse de yaşam felsefesinin emperyalist, «ontolojik» çeşitlemesinin sözcüsü Heidegger'i. Habermas ile Alfred Schmidt'in bilgi-kuramsal çalışmalarında aynı şekilde Nietzscheci yönsemeler görülmektedir (5). Yaşam felsefesi bunlardan başka Georg Lukàcs'ın ilk yapıtlarıyla da —özellikle «Tarih ve Sınıf Bilinci»yle— «Frankfurt Okulu»nu etkilemiştir. Bütün bunlar öznelci, öznel-idealist ve yaşam felsefi doğa tasarımları arasında garip bir şekilde bocalanılmasına, nesnel gerçeklik, materyalizm sorununda belirgin bir anlaşmazlığın (örneğin Horkheimer'in ilk dönemi) ortaya çıkmasına neden olmuş, yaşam felsefi «nesnecilik» «materyalizm»miş gibi gösterilmeye çalışılmıştır.

«Frankfurt Okulu» bu yaşam felsefesinin etkisi altında hem Hegel'i hem de Marx'ı benimsemiştir. Bu durum diyalektik kavramından ne anladıklarını, bilgi kuramlarını belirlemekte, örneğin Adorno'nun seçkinci estetikçiliğini, Adorno tarafından kuşkuya yer bırakmayacak şekilde formüle edilen bilim kavramını açıklamaktadır: «Öz, başlıca-olanın özetlenmesiyle tahrif edilmektedir ... Benzeri şekilde felsefe de kategorileri kendine maletmemeliydi, tersine önce belli bir anlamda bir araya getirmeliydı ...» (6). En gerıcı romantıklerle Schelling'in geç dönemlerine özgu olan kavramsal-olanın reddedilmesi, estetiksel-olana, bileşime yönelinmesi, sanatla bilimin arasındaki sınırın kaldırılması burada yüzeye çıkmaktadır.

Tüm yaşam felsefi ortak noktalara karşın yine de burjuvaziyle burjuva ideolojisi arasında önemli bir bölünmenin meydana çıktığını görmezlikten gelemeyiz. Faşizm tehlikesi karşısında burjuvazi kamplarında da bir ayrımlaşma görülmektedir. Ayrıca burjuva anti-semitizminin yahudi kökenli aydınlardan liberal, demokratik ve hatta sol bir tepki tarzını gerektirmesi de ilginçtir. Frankfurt kentinin nüfusunu oldukça yüksek sayıda yahudi yurttaşlar oluşturuyordu ve «Frankfurt Okulu»nun

---

5) J. Habermas'ın «Bilgi ve İlgi» adlı yapıtı bu durumu kanıtlamaktadır.
6) Th. W. Adorno, Olumsuz Diyalektik, Frankfurt 1961, s. 41.

yöneticileriyle temsilcileri sol ya da liberal burjuvazinin yahudi kesiminden gelmekteydiler.

Demek ki söz konusu olan, burjuva-hümanist aydınların hem faşist tehlikeye hem de yeni başlayan kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecine karşı acılarla dolu, ama **burjuvaca** bir tepki göstermeleri süreciydi. Böylece ortaya geç-burjuva «insan imgesi»nin sadece gerici, faşist biçimleri değil, kamplar arasında bocalayan, «Frankfurt Okulu»nda olduğu gibi burjuva-demokratik biçimleri de çıkmıştır («Frankfurt Okulu» burjuva demokrasisini eleştirmektedir, ama bu eleştiri sosyalizm-eleştirisi aracılığıyla sağlanan bir savunmayı içermektedir).

Bu sonuncu akım kendine özgü, ideolojik gelenek tarafından da desteklenmiş bir insan imgesi aramaktaydı. İşte bunu «Frankfurt Okulu» sağlamıştır. Burjuva toplumuna özgü derin bunalımın burjuva düşünü ile edebiyatının klasik dönemine dönülerek ortadan kaldırılması düşünülüyordu. Böylece «Frankfurt Okulu» giderek artan bir şekilde burjuva-hümanist mirasa, felsefede Marksizmin başlıca kaynaklarından biri olarak ideolojik sınıf savaşının merkezinde özel bir yer tutmuş olan ve hâlâ tutan Hegel'e yönelmiştir. Klasiklere bu tür bir yönelişin geç-burjuva görüş açısından saptırıldığı, Yeni-Hegelcilik tarafından belirlendiği ortadadır. Yeni-Hegelcilik şeklinde tahrif edilerek Hegel'e karşı savaşılması aslında Marx'a karşı açılmış bir savaştı. Bu durum Hegel-yorumları için de geçerlidir. Adı geçen burjuva-demokratik güçler burjuva-hümanist mirasa, kendilerini hem faşizmden hem de Marksizm-Leninizmden uzak tutmak amacıyla yönelmişlerdir. Dahası: Böyle bir programın gerçekleştirilmesi, işçi hareketince yürütülen anti-faşist savaş ve burjuva humanizmi içinde burjuva-demokratik anlamda bir egemenliğin kurulması, başarıldığı ölçüde «Marksizm»in burjuva demokrasisinin bu ideolojik-politik akımı içinde eritilmesi için çaba harcanmasını gerektiriyordu.

Bu durum felsefe ve sosyoloji alanında sadece **emperyalist**, yaşam felsefesi açısından saptırılmış tek bir Yeni-Hegelciliğin değil, aynı zamanda yaşam felsefi bir Sol-Hegelciliğin de yer aldığı anlamına gelmektedir. Bu, özellikle «Frankfurt Okulu» için geçerlidir. «Okul», Lukàcs'ın 1923'te yayımlanan ve revizyonizmin gerçek bir Pandora-kutusu olan «Tarih ve Sınıf Bilinci»ni ve de Karl Korsch'un aynı yılda yayımlanan yapıtını (7)

7) K. Korsch, Marksizm ve Felsefe (1923), Frankfurt 1966.

ızleyerek Marksizmı Hegel felsefesinin bir çeşit basit sonucu olarak yorumlamaya çalışmıştır. Böylece Marksızmin belirli bölümleri yaşam felsefi türdeki modern Sol-Hagelciliğe monte edilebilmiştir. Bununla belli bir bakımdan, Marx'ın 1844/45 yıllarında ulaştığı konumların gerisine düşülerek Marksizmin gelişmesi yadsınmaktadır. Böylesine nesnel olarak desteklenmiş ve revize edilmiş bir çıkış noktasından hareketle gelişmiş Marksizm alanlarına, manevi hırsızlıklar yapabilmek için saldırılar düzenlenmiştir. Ne ki, öte yandan tahrif edilmiş Marksizm yorumlarına uymayan, örneğin Engelsçi ve Leninci türden Marksizm alanları *yabancı malzemeler* olarak reddedilmiştir (8). Marksizmin öteki maddi ve kuramsal kaynaklarına ise hemen el konmuştur.

Bu tür bir «Marksizm» Eleştirel Kuram denen görüş içine kısmen katılabilmektedir. Bu da ekonominin belirli bölümleriyle, yani dolaşım ve dağıtım süreçlerine ilişkin alanlarla sınırlanmakta, asıl üretim süreci ise tartışma dışında bırakılmaktadır.

«Franfurt Okulu»nu değerlendirirken bu karmaşık çıkış noktası ile kamplar arasında alınan garip konum her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Okulun kurucularıyla başta gelen temsilcileri faşizme karşı aktif bir şekilde savaşmışlar ve Almanya'yı terketmek zorunda kalmışlardır Bunun yanında ilginç kültur ve ideoloji eleştirileri de kaleme almışlardır. Ama reel işçi hareketi ile sosyalizmden hep uzak kalmışlar ve böylece muhalif güçlerin sosyalıst konumlara geçişini guçleştiren etkinlikler göstermişlerdir.

ABD'de anglo-sakson sosyolojisinin belirli gelenekleriyle «Frankufrt Okulu»nun görüşleri sadece kaynaşmakla kalmamış üstelik Amerikan işçi ve anti-faşist hareketinin karmaşık durumu, özellikle de soğuk savaş okul yönetıcilerinin kuramsal ve de politik konumlar üzerinde olumsuz etkilerde de bulunmuştur. Bütün bunlar yöneticiler üzerinden okulun daha sonraki öğrencilerini etkilemeye devam etmiştir.

«Franfurt Okulu»nun temsilcileri gibi, okulun kendisi de değişik aşamalardan geçmiştir. Bu aşamalar arasındaki farklılıkları bu yazının sınırları içında belirtmek mümkün değildir. Bu yüzden «Frankfurt Okulu» etkinliklerinden son yıllarda politik öneme sahip olanlarını eleştirmekle yetindik.

---

8) İlk olarak G. Lukàcs «Tarih ve Sınıf Bilinci» adlı kitabında.

Okulun etkinlikleri, burjuvazi ile proletarya arasındaki uluslararası sınıf savaşının ağırlık noktasını, gelişmesini yansıtmaktadır; ne var ki —tartışmasız anti-faşist konumunda bile— rafine «sol», «anti-Marksist bir temel özelliğe sahip olan «Frankfurt Okulu» bu özelliğini son yıllarda büyük ölçüde ön plana çıkarmıştır.

«Frankfurt Okulu» Federal Almanya koşullarında, soğuk savaşın en sert döneminde, Marksizmin tabulaştırıldığı bir sırada etkisi altındaki sosyal tabakalarla öğrenci gençliğin bir bölümü içinde geç-kapitalist toplumun kimi fenomenlerine karşı eleştirel bir tavır alınması için bazı şeyler yapmıştır. Ve bu yapılanlar burjuvazinin Marksizmin yeniden ortadan kalktığını sandığı bir doneme rastlamıştır. O gunlerde «Eleştirel Kuram» Marksizmin kimi gorunüşlerine karşı —elbette «Frankfurt» ambalajı içinde— belli bir ılginın doğmasını saglamıştır. Kapitalist kültürün eleştirisinde ve öteki alanlarda, araştırılması ve yanıtlanması Marksıstler için de bir görev olan sorunlar ortaya atmıştır. Öte yandansa Marksizmin yanlış yorumlanışı, toplumculuğun ve ışçi hareketinin olumsuz bir şekılde değerlendirilişi büyük zararların dogmasına yol açmıştır. «Okul» özellikle işçilerin örgütlü savaşının, toplumcu örgütlulüğün, anti-emperyalist-demokratik birlik politikasının karşısında yer almış, anarşist hedeflere yönelik tasarımların, taktiklerın ve gruplaşmanın yeniden canlanmasına neden olmuştur.

Altmışlı yıllarda gelişmiş kapitalist ülkelerdeki anti-emperyalist konumlara geçen bir bolum aydın, «Frankfurt Okulu»nun yapıtlarında kendi ruh durumlarının dile getirildiğini görmüşlerdir. Öğrenci ayaklanmalarıyla «Frankfurt Okulu» arasında zaman zaman gözlenen yakınlaşma da buradan kaynaklanmaktadır.

TÜSTAV

Kaynakça: Robert Steigerwald, Emperyalist Almanya'da Burjuva Felsefesi ve Revizyonizm, VMB, Frankfurt 1980

FRANSA'DAKİ YENİ SAĞCILAR' YALNIZCA 'YENİ BİR DÜŞÜNCE OKULU' MU?

Regina BENJOWSKI *
Türkçesi : K. Süha ERGAND

Fransa'da yayınlanan 'Nouvelle Ecole' (Yeni Okul) adlı dergiyi pedagojik nitelikli bir yayın olarak değerlendirmek büyük bir yanılgıdır. Dergi daha çok Fransa'da şu sıralarda ortaya çıkan 'Nouvelle Droite' (Yeni Sağcılar) akımının kuramcısı ve ideolojik destekleyicisi, aynı zamanda da derginin şef redaktörü olan Alain de Benoist'nın görüşlerinin çığırtkanlığını yapmak tadır. Benoist bu akımı, derginin adından da anlaşılacağı gibi 'yeni bir düşünce okulu' olarak görmek istemektedir. Fakat olaya daha yakından bakıldığında, bu iddianın yanıltıcı niteliği ortaya çıkar : Bu akım hiç öyle 'yeni' bir akım olmadığı gibi, Alain de Benoist ve taraftarlarının Fransa'nın tinsel-siyasal yaşamında etkin hale getirmek için çaba verdikleri bir düşünce okulu olmaktan daha öte bir şeydir. Eski muhafazakâr (konservativ) felsefenin bir yığın önemsiz kuram ve fikirlerine geri dönerek, bunları özellikle günümüzdeki sosyolojik araştırmaların ve doğa bilimlerinin yeni, hatta en yeni sonuçları ve geçerliliği şüpheli bilgileriyle destekleyen 'Yeni Sağcılar' kapsamlı, sistemli 'bir dünya görüşü' (1) geliştirme iddiasındadır. Bu iddia doğal olarak işçi sınıfının bilimsel dünya görüşüyle çatışma halin-

---

*) Demokratik Almanya Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü, Felsefe Doktoru.

1) P. Moreau : **Die neue Religion der Rasse** (Yeni Irk Dini). Neokonservative und 'Neue Rechte' (Yeni Muhafazakârlar ve 'Yeni Sağcılar') I. Fetscher, Münih 1983, sayfa 117

deki burjuva felsefesinin içinde bulunduğu bunalımlardan sıyrılarak tutarlı bir felsefi sistem yaratma çabalarını yansıtmaktadır (2). Aslında 'Yeni Sağcılar' savunucuları için bir felsefi yorum ya da 'bir dünya görüşü' olmaktan öte, onlar için siyasal egemenliği ele geçirmeyi, siyasal değişiklikler yapmayı amaçlayan bir akımdır. Bu akımın 'açık bir kuram olmadan, etkin bir eylem gerçekleştirilemez' (3) yolundaki sloganı ardında, felsefi kuramlarla ideolojik ve siyasal etkinlik arasında bir bağ kurmaya yönelik kaygıları barındırmaktadır.

2. Dünya Savaşı sonrasında Fransa'nın tinsel yaşamında etkili olmuş akımlar göz önüne alındığında - örneğin 1945 sonrası ortaya çıkan varoluşçuluk; 60'lı yılların yapısalcılığı ve 70'li yılların 'yeni filozofları' gibi (4) 'Yeni Sagcılar'ın tıpkı bu akımlar gibi yalnızca aydın kesim içinde yayılan bir felsefi düşünce modası olup olmadığı sorusu gundeme gelmektedir. Raymond Aron (1905-1983) ve Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi burjuva felsefi düşüncesinin birbirine zıt iki önemli temsilcisinin ölümünden sonra ortaya çıkan boşluğu 'Yeni Sagcılar' akımı - atlantik ötesi güçlerin (Ç.N.: Birleşik Amerika) göz ardı edilemeyecek kadar büyük destekleriyle - doldurmaya çalışmaktadır. 'Yeni Sağcılar' etkinliklerini hem Fransa'nın ilerici ulusal düşünce geleneklerine, hem de ülkedeki solcu güçlerin savunduğu görüşlere saldırırak göstermektedir 'Yeni Sağcılar' akımının savuncuları, Iring Fetscher'ın fazla gelişmiş kapitalist ülkelerdeki muhafazakârlığı konu alan araştırmalarında vurguladığı gibi, «'eşitlikçi komünizme' ya da 'toplumsal karmaşaya' geçiş için bir ön aşama olarak kabul ettikleri özgürlükçu demokrasiye saldırmanın tek çıkar yol oldugunu görmektedirler». (5)

---

2) Karşılaştırınız. M. Buhr/R. Steigerwald : **Verzicht auf Fortschritt, Geschichte und Wahrheit** (İlerleme, Tarih ve Hakikat'tan Vazgeçiş) Berlin, 1981, sayfa 31.

3) A. de Benoist : **Vu de droite** (Sağdan Görünüş) Paris 1979, sayfa 19

4) Bu akımla yukarıda sayılan diğer akımlar bir hayli tartışmaya girmişlerdir : V. V Wroblewsky : **Die Neuen Philosophen' - Eegende und Wirklichkeit** (Yeni Filozoflar - Efsane ve Gerçek), DfPH 1980, sayı 8, I.M. Kutassowa . **Anti-filossofija 'nowoj filossofii'**, Moskova 1984

5) I. Fetscher : Einleitung zu : Neokonservative und 'Neue Rechte' (Yeni Muhafazakarlar ve Yeni Sağcılar' adlı yapıtın giriş bölümü) sayfa 7.

'Yeni Sağcılar' ve Bunalım

Muhafazakâr düşüncenin yeniden canlanması şüphesiz emperyalizmin periodik devam eden genel bunalımlarıyla yakından ilintilidir. (6) Bu anlamda burjuvazi içinde hem ideolojik, hem de toplumsal ayrılıklar, «özellikle 'sosyalist' ve 'liberaller' arasındaki ayrılıklar kendini daha fazla belli etmektedir. Muhafazakâr düşünce «varolan sistemin korunması konusunda 'Sosyalist' ve 'liberallerin' fikir birliği içinde olmadıklarından endişe duyduğu için sağcı bir zihniyetle burjuva demokrasisini eleştirmektedir» (7). Bu genel eğilimin - aynı şekilde bu spesifik bunalım göstergelerinin - emperyalist düzenin egemen olduğu tektek ülkelerde çok farklı sonuçlar göstermiş olduğu gerçeğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Birleşik Amerika, İngiltere, Federal Almanya ve diğer emperyalist devletlerde muhafazakâr güçler siyasal yönetimi ellerinde bulundururlarken 1981 yılında Fransa'da - kısa bir süre içinde muhafazakârların eski etkinliklerini yitirmelerinin sonucunda - siyasal egemenliği sol güçlerin oluşturduğu bir yönetim ele geçirmişti. Fakat 1986 seçimleri ise yine muhafazakârların lehine sonuçlanmıştır.

Bunalımın toplumsal sureçe, örneğin Birleşik Amerika, İngiltere, Federal Almanya gibi ülkelerdeki toplumsal sürece yaptığı somut etkiden yola çıkarsak, bu ülkelerin sosyo-ekonomik yapılarının tekelci burjuvazi zihniyetinden pek zarar görmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu ülkelerdeki, toplumsal-siyasal ilişkilerde yapılacak köklü bir değişikliği savunan güçler, varolan sistem için bir tehdit oluşturmamaktadırlar. Oysa 'Yeni Sağcılar' 1968 yılının mayısında tumuyle farklı bir siyasal ortam içinde şekillenmeye başlamıştır. 1968 yılında patlak veren öğrenci hareketleriyle bağlantılı olarak organize edilmiş işçi sınıfının isteklerini gündeme getirmesi üzerine, egemen çevreler gelişen bu siyasal tartışmaların süregelen toplumsal düzeni tehdit eder bir hal alabileceği tehlikesinin farkına vardılar. Ve bunu izleyen yıllarda kurulan 'sol birlik' daimi olarak muhafazakâr güçlerin siyasal konumlarını tehdit eden ve onların etkinliklerini

---

6) Karşılaştırınız: **Rechte Weltordnung?** (Sağcı Düzeni mi?) L. Elm, Berlin 1985, sayfa 9.

7) M. Buhr/R. Steigerwald: **Verzicht auf Fortschritt...** (İlerleme... ... Vazgeçiş) s. 66

azaltan bir nitelik kazanmıştır. Bu anlamda komünistlerin ve buna bağlı olarak sosyal reformistlerin etkisinin ne derece artabileceği uzun bir süre kimse tarafından hesaplanamamıştır. Bu bakımdan Fransız tekelci burjuvazisi sol birliğin devletleştirme programını özüne yöneltilmiş bir tehdit olarak görmüştür.

Bu birkaç nitelik Fransa'daki tekelci burjuvazinin Birleşik Amerika ya da başka emperyalist devletlerle kıyaslandığında ne denli farklı bir tehditle başbaşa kaldığını ve bunalımların ne denli keskinleştiğini ortaya koymaya yeter. Bu bakımdan 'Yeni Sağcılar' akımının ağırlık noktaları kapsayıcı olmaya ve siyasal saldırganlığa dayanmıştır. İç siyasette meydana gelen gelişmeler sonucu ülkedeki egemen çevrelerin konumlarının tehlikeye girmesiyle, hem iç siyasette, hem de toplumsal siyasette gündeme gelen tartışmalardan yararlanan bir felsefi düşünce ve ideolojik etkinlik yaratmak isteyen 'Yeni Sagcılar' akımının ortaya çıkışı arasında şuphesiz yakın bir ilişki vardır. 'Yeni Sağcılar' akımı temsilcilerinin sık sık siyasal açıdan 'Weimar Cumhuriyeti' ile hesaplaşmaya girmesi ve bu donemin (Weimar Cumhuriyeti Dönemi'nin) faşist geleneklerine dayanarak ırkçı ve emperyalist kuramlar geliştirmeleri oldukça anlamlıdır. (8) Emperyalist sistemlerin siyasal açıdan zayıflığı bu ti pmodası geçmiş faşist ideolojilere yonelmeye neden olmaktadır. Bunun en güzel kanıtı, Fransa'daki 'Yeni Sagcılar'ın, Hitler rejimini yücelten 'Le Pen' partisi yönetimindeki 'Front National' (Ulusal Cephe) ile yakın bir ilişki içinde faaliyetlerini sürdürmesi dır (9) Bu aşırı sagcı parti parlemento seçimlerinde ileri sürdugu 'aile yapısının korunması', 'devlet otoritesinin yeniden kurulması', 'aile otoritesinin sağlanması', 'Avrupa birliği içinde guçlu bir Fransa' gibi fikirleriyle son yıllarda sesini oldukça yukseltme olanağı bulabilmiştir (10)

---

8) Bu iddianın dogruluğu R Rpitz tarafından da kanıtlanmıştır : **Faschismus und Neofaschismus** (Faşizm ve Neo Faşizm) Berlin 1984, sayfa 315.

9) Bu yakın ilişki daha ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde, 'Yeni Sağcılar'ın, LePen'ın Cezayir kurtuluş mücadelesini kostekleyen tavrının yanında yer aldığı sağlam kanıtlarla görülebilir. J.P. Jouary : Le racisme ne tombe pas du ciel (Irkçılık Gökten Düşmez), Revolution, sayı 268, 1985 ve sayı 269, 1985.

10) Karşılaştırınız : J.M. Becker : Die Entwicklung der extremen Rechten in Frankreich (Fransa'da Aşırı Sağcıların Gelişmesi) Blätter für deutsche und internationale Politik (Almanya ve Uluslararası Siyaset Dergisi) sayı 2, 1984, sayfa 218.

Fransız İnsan Hakları Birliği'nın yayınladığı bir derginin 'Le Pen' Partisi'nin seçimler sırasında onerdiği programı üzerinde yaptığı bir araştırmaya göre, Le Pen Partisi «halkçı ve akılcı bir anlayışın yankısı; vatansever bir zihniyetin sesi; yalın, sağlam değerleri savunan; ahlaki degerlerin yeniden kurulması ve çürumüşlüge karşı mücadele verilmesini isteyen; çürümüşlügün sorumlularını, yani kötülüğün tohumlarından filizlenmış komünistleri, başka bir deyişle, az gelişmiş ülkelerden Fransa'ya sızan bu mülteci güçleri birer zavallı olarak değerlendiren» (11) bir parti olarak siyaset sahnesine çıkma iddiasındadır. Bu programın sonucu, 1986 Mart'ında yapılan parlemento seçimlerinde 'Front National'ın 35 milletvekiliyle Fransız Ulusal Meclisi'ne girmesi olmuştur Bunda 'Yeni Sagcılar' akımının savunduğu felsefi düşüncelerin Fransız aydınları üzerinden tehlikeli bir biçimde küçük burjuva ve işçi sınıfının arasına sızarak yayılmasının büyük payı olmuştur (12). Benoist'nın 'Front National'e olan ideolojik yakınlığını gizlemesi; 'Front National'in atlantizminden (Ç.N.: Amerikan yanlılıgından), De Gaulle'cülüğe yönelttiği eleştirisinden ve yabancı işçilere karşı takındığı şovenist tavrından kendisini soyutlamaya çalışması pek inandırıcı gelmemektedir. (13)

'Yeni Sağcılar' elbette aşırı muhafazakâr bir kanat olmaktan daha ote bir akımdır Bu bakımdan bünyesinde yer alan diğer muhafazakâr egilimleri - özellikle De Gaulle'cüleri - dışlamamak için 'Front National' ile yakın bir ilişkiye girmekten bilinçli olarak kaçınmaktadır. Fakat işin asıl tehlikeli yanı 'Yeni Sağcılar'ın felsefi duşüncelerinin RPR ve UDF (14) gibi gelenekçi muhafazakâr partilere sızmasıdır. Bir röportaj sırasında Benoist büyük bir hoşnutluk içinde, «bu partilerin bir kültur egemen-

---

11) M J. Chombart de Lauwe **Hommes et Libertes** (İnsan ve Özgürlük) Paris, 1984, sayı 4, sayfa 22

12) 1984 yılının resmi verilerine gore 'Front National taraftarlarının toplumsal sınıflara göre dağılımı . % 29 İşçi, % 21 Memur; % 13 Serbest meslek, % 9 Küçük Tüccar, Zanaatkâr, Yönetici Memur; % 8 Çiftçi (Le Monde, Paris, 14.2.1984).

13) Karşılastırınız . A Rollat : Alain de Benoist. (Röportaj), Le Monde, 17 '18.6.1984

14) R'P - Rassemblement pour la République (Cumhuriyetçi Toplu Hareket) Jacques Chiracs yönetiminde De Gaulle'cü bir parti - ; UDF - Union pour la democratie française (Fransız Demokrat Birliği) - yöneticisi Valery Giscard d'Estaing.

ligi kurmanın gerekliliğini benimsemiş olduklarını ve yine bu partilerin eşitlikçi zihniyetin özüne yönelik bir eleştiri yapmanın zorunlu olduğunu kavradıklarını» (15) belirtmektedir. Aslında Benoist'nın hoşnut kaldığı şey, muhafazakâr güçlerin geçmişte olduğundan daha planlı bir biçimde ideolojik atmosferi etkilemeleri; ve yine bu tutucu güçlerin biyolojik temellendirmeler, elit bir zümre oluşturma yolundaki kuramlarıyla giderek keskinleşip bunalımlara dönüşen toplumsal çelişkilerin üzerine «ünger çekmeleridir.

'Yeni Sağcılar' akımının etkileri siyasal açıdan sol eğilimli çevrelerde de saptanabilmektedir: Bilimsel-teknik devrimin gerçekleştirilmesinde; dış pazarlarda rekabet olanaklarının artırılmasında; askeri-teknolojik sorunların çözümünde hep 'elit bir zümre'den söz edilir olması bir moda halini almıştır. 'Yeni Sağcılar' akımının aydınlar arasına sızma yolunda gösterdiği etkin çabalar, sol düşüncede aradığını bulamayanlar için iyi bir tuzak oluşturmaktadır Benoist bu durumu şöyle değerlendirmektedir: «'Yeni Sagcılar', sol düşüncedeki hayal kırıklıklarının arttığı bir donemde, hiç kimseyi hayal kırıklığına uğratmayan, her yönde yeni fikirler ureten ve böylelikle 'varlık' üzerine geniş bir tartışma zemini sunan bir akım olarak ortaya çıkmıştır» (16)

'Yeni Sağcılar' akımının felsefi-ideolojik temel düşüncelerine çözümleyici bir tavırla yaklaşıldığında, bu akımın sağladığını iddia ettiği 'genis tartışma zemini' aslında nüfuz sahibi tekelci çevrelerin çıkar ilişkileriyle belirlenmiş prağmatik bir anlayışa dayanmakta ve kesinlikle varlığa yonelik felsefi sorunlarla ilgilenmemektedir. Bu akımın ana duşunceleri şöyle özetlenebilir:

1) Sol çevrelerin sözünü ettiği toplumsal çelişkiler, toplumun çeşitli sınıflarına dayanan 'doğal' yapılanması, yani 'meritokrasi' (Ç.N.: 'elit' bir zümreyi merkez alan yönetim biçimi) idealiyle ele alınmalı ve ortadan kaldırılmalıdır.

2) Muhafazakâr güçlerin yönetimdeki başarısızlığına gösterilen tepkide asıl suç - Tomist görüşleri (Ç.N: İtalyan düşünürü Aquinolu Saint Thomas (1224-1274)'ın Hıristiyanlığın özüne yönelttiği entelektüel tavrı) göz ardı ederek tüm insanların

---

15) A. Rollat : Alain de Benoist.
16) A. Rollat : Alain de Benoist.

'eşitliğini' savunan kiliseye düşmektedir. 'Yeni Sağcılar' Hıristiyanlığa karşı aldığı bu tavrıyla yalnızca geleneksel muhafazakâr çevrelerden değil, aynı zamanda diğer emperyalist devletlerdeki, özellikle Birleşik Amerika'daki muhafazakâr güçlerden de ayrılmaktadır.

3) İngiltere yada Federal Almanya'da olduğundan çok daha kesin bir tavırla Fransa'daki hem solcu, hem de sağcı çevrelerin reddettiği siyasal ve ekonomik Amerikan baskısı, atlantizm karşıtı bir Avrupa emperyalizmi yaratma fikrine yol açmıştır. Bu anlamda «Avrupa geleceğini hem Sovyet bürokratik totalitarizmine, hem de çürümüş Amerikan liberalizmine bağlamaktan kesin olarak «kaçınmalıdır» (17). Bu fikirler - her ne kadar 'Front National'in Amerikan yanlısı tavrına karşı olsa da - Fransız aydınları arasında çok yaygın olan anti-Amerikan eğilimleri kendi tarafına çekmektedir.

4) Örnek olarak alınacak Federal Almanya'nın ekonomik gücünden her iki devletin birleşerek her iki halk arasında süregelen 'erdemlerin' kombinasyonunu saglayacak; «Demir Perde ve Berlin Duvarı'nın her iki tarafını da» kapsayacak bir Avrupa Birlıği'nin temellerinin atılmasında yararlanılabilir. Bu birlik «bir üçüncü guç olarak birlığe üye olmayan diğer dünya devletleriyle bağımsız ve doğal bir ilişki içinde olmalıdır» (18).

Gerek Birleşık Amerika'ya ve gerekse de Sovyetler Birliği'ne karşı alınan bu tavra ragmen, komunizm savunduğu eşitlik ilkesi nedeniyle 'Yeni Sağcılar'ın bir numaralı duşmanı durumundadır

Kuramsal Temel

Iring Fetscher, 'Yeni Sagcılar' akımı uzerine yaptıgı bir değerlendirmesinde, «Birleşık Amerika'daki benzer akımlar kendilerine 'saygın' taraftarlar bulmak gibi bir sorunla ilgilenmezken, Fransa'daki 'Yeni Sagcılar'ın göreceli de olsa niçin aydın

---

17) A. de Benoist : **Aus rechter Sicht Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen** (Sağcı Görüş Açısından, Çağdaş Fikirlere Eleştirel Yaklaşan Bir Antoloji) Cilt I. Tübingen / Buenos Aires / Montevideo 1983. Sayfa 9

18) A. Rollat : Alain de Benoist.

19) Karşılaştırınız : A de Benoist : **Vu de droite** (Sağdan Görünüş) s. 259

çevreleri yanına alarak (ya da savunduğu fikirlere retorik bir hava vererek) siyaset sahnesine çıkmak istediği» (20) yolunda bir soru ortaya atmıştır. Burada Fetscher'in paranteze aldığı şüpheci belirleme aslında 'Yeni Sağcılar'ın kuramsal iddialarının özünü yansıtmaktadır. 'Yeni Sağcılar' daimi olarak aydın çevrelere, daha doğrusu çalışan kafalara yönelmekte, fakat aydınlar arasındaki çelişkilerden hiçbir şekilde endişe duymamaktadır. Böylelikle neoskientizm (Ç.N: Öğretisini inanca değil, yalnızca bilime ve bilgiye dayandıran dünya görüşü) ile irrasyonalizmi bağdaştırmakta ya da Yves Plasseraud'un, 1932 yılında Emmanuel Monier tarafından kurulan 'Esprit' adlı dergide, 'Yeni Sağcılar' üzerine yazdığı bir yazısında dile getirdiği gibi, Antik Yunanistan'a yönelen kült ile büyüleyici Kelt ve Cermen barbarlığını bir senteze vardırmaya çalışmaktadır (21).

Benoist'nın «niçin 20 yüzyılın büyük bir siyasal ideoloji yaratamadığı, tam tersi 18 ya da 19 yüzyıldan kalma sistemlerin sıradan sonuçlarıyla sınırlı kaldığı» yolundaki sorusu «Batılı toplumların son 15 yıldan bu yana arz ettiği yeni toplumsal görünümün mutlak kendine uygun bir sistem bulmak zorunda oluşu» düşüncesiyle doğrudan bağıntılıdır. Böylelikle Benoist, ortaya attığı bu sorusuyla hiç çekinmeden şöyle yanıt vermektedir : «Bir Baudrillard'ın toplumsal patlamalar, bir Louis Dumont'un bireyciliğin doğuşu, bir Regis Debray'in geleceğin dünyasında ulusun yeri, bir Christopher Lasvh'ın narsizmin gelişmesi, bir Edgar Morin'in yeni epistemolojiler üzerinde çalışmaları benim için günümüz seçmen kitlesi uzerine yapılacak spekülasyonlardan daha önemlidir» (22). Böylesi çelişkilerle dolu bir listeye Benoist'nın ve 'Yeni Sağcılar'ın felsefi fikirlerine ana kaynak olarak aldıkları ve Viyana Çevresi'yle yakından ilişkili Louis Rougier de eklenebilir. (23)

Görülüyor ki, 'Yeni Sağcılar' akımının 'bir dünya göruşü', 'yeni ve kapsamlı bir sistem' yaratma yolundaki çabaları, işçi

---

20) I. Fetscher : **Einleitung zu : Neokonservative und 'Neue Rechte'**. (Yeni Muhafazakârlar ve 'Yeni Sağcılar' adlı yapıtın giriş bölümü) s 7.

21) Karşılaştırınız : Y. Plasseraud : **Le nouvella droite fait son chemin** (Yeni Sağ İşini Yoluna Koyuyor) Esprit, Paris, Temmuz 1983. s 54.

22) A. Rollat: Alain de Benoist

23) Karşılaştırınız : A. de Benoist : Louis Rougier, Criticon, Münih, 1979, sayı 54, sayfa 156. Benoist burada bu Fransız filozofunun Viyana Çevresi'nin bir üyesi olsa da, kendine özgü niteliğini vurgulamıştır.

sınıfının kendi içinde tutarlı bilimsel dünya görüşüne cephe almakta; ve mantıksal bağlarla örülü bilimsel iddialara önem veren bir kuramsal zemine dayanacağı yerde, 'delikleri yamama' anlamında birbirinden oldukça farklı ve esnek düşünce okullarının pazarlamacılığını yaptığı değerli pragmatik bir anlayış altında toplamaya çalışmaktadır. Bu anlamda her aydın ve her parti 'Yeni Sağcılar' için saflara sokulması gereken cazip bir nesnedir. Bu gerçeklerden yola çıkıldığında, 'Yeni Sağcılar' akımı içinde 'yeni olan' şeyin ne olduğunun henüz belirli, güvenilir bilimsel temellere dayanmadığı; her görüş ve yoruma açık olduğu ve bu yüzden de bir çok insana cazip geldiği görülecektir. Bu akım bir yandan içinde barındırdığı sözde bilimselliği nedeniyle aydınları bir mıknatıs gibi çekerken, diğer yandan pragmatik amaçlara hizmet eden siyasal yorumlara bünyesi içinde yer vermektedir.

'Yeni Sağcılar' akımının kitle iletişim araçları, konferanslar ve iyi planlanmış propagandalarla yaygınlık kazanan entelektüel tavrı, aynı zamanda yönetimsel bir esnekliği de beraberinde getirmiştir. Akım, siyasal değişiklikler için ülkenin elit aydın zümresini motor güç olarak değerlendirmesine karşın, kitle üzerinde etkin olmanın da önemini yadsımamaktadır. 'Yeni Sağcılar' akımının ırkçı ve şoven içgudulere yanıt veren, biyolojik temellendirmelerle toplumsal adaletsizliği haklı gösteren - ki bu Reagan yönetiminin de uyguladığı bir taktiktir - Marksizm ve Leninizm'i toplumsal çelişkilerin ana nedeni olarak gösteren iddiaları (24), özellikle 'Front National' ve bazı siyaset adamları aracılığıyla muhafazakâr çevreler arasında büyük bir yaygınlık kazanmıştır. 'Esprit' dergisi 'Yeni Sağcılar' akımının çizgisindeki bu siyasetçilerin bir listesini de vermiştir (25).

Bir yaşam felsefesi olma iddialarını, pozitivist duşunceyle bağdaştıran 'Yeni Sagcılar'ın geliştirdigi ideolojinin entelektüel

---

24) Benoist ve arkadaşları bu tip kuramlar geliştirirken, toplumsal sorunların Marksist-Leninist düşüncenin ortaya çıkmasının ana nedeni olduğu gerçeğini değilde, Marksist-Leninist düşüncenin toplumsal sorunlara yol açtığı düşüncesini kendilerine çıkış noktası olarak almışlardır. Karşılaştırınız : P Moreau - Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 121.

25) Karşılaştırınız : P. Mayol : Un tribun parmi les siens (Bilimler Arası Bir Meclis), Esprit, Eylül 1984, sayfa 75.

çekiciliği ve kitlelere yaygın etkisini tum eleştirmenler, akımın 'rasyonel kisve altında irrasyonel' (26) olan tavrına bağlamaktadırlar. 'Yeni Sağcılar' açıkça 'belirli siyasal amaçları meşru kılmak için, bilimsel kuram ve sonuçları belirli bir görüş açısından seçip kullanmaktan' (27) çekinmemektedirler.

'Yeni Sağcılar' kuramsal çıkış noktalarını nominalist tavırdan, daha doğrusu genel kavramların gerçekliği kavrayamadığı duşüncesinden almaktadır. Bu düşünceye göre ne 'genel anlamda insan kuramı', ne de 'evrensel bir mantık' ya da 'evrensel bir değer sistemi' vardır. Her insanın ve her uygarlığın evrensellık iddialarından uzak, kendine ozgü bir dünya görüşü, mantığı ve değerler sistemı vardır (28). 'Yeni Sağcılar'ın asıl saldırdıkları nokta 'insanların eşitligini' öngören düşüncelerdir. Onlara göre her türun kendine özgü bir yaşam sürdürdüğü doga içinde bile 'eşıtlık' dışlanmış bir olgudur. Bu yüzden 'eşitlik' iddıaları dogaya karşıdır. Sonuç olarak 'Yeni Sağcılar' sınıf olgusu goz ardı edılerek, toplum ıçinde en iyilerin seçilmesine dayanan meritokrasinin eşıtligın en yuksek ve en yetkin bıçımi oldugu duşuncesıne varmaktadırlar. Onlara göre seçkin bır zumre olmadan hiçbir toplum yaşamını sürdüremez. Bu yuzden en onemli gorev, eşıtsızlık ılkesini bir felsefı görüş olarak temellendirmektedır (29). Boyle düşünceleri savunabilen bır akımın insan haklarını hiçe saymasında ve buna bağlı olarak 'ayıklayıcı (selektıv) bır yontem' (30) olarak değerlendirdiğı savaş olgusunu onaylaması, hatta gerekli gormesinde pek şaşılacak bir taraf yoktur- «Uygarlığın doguşundan bu yana 'savaş', bunalımı ve yıgınlaşmayı onleyen en ıyi araçtır. Savaş aynı zamanda duzenleyıcı bır ışleve sahiptir ve aşırı nüfus artışını onler» (31) Bir yandan savaşın 'ayıklayıcı ve düzenleyi-

---

26) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 117. Y. Plasseraud : La nouvelle droite (Yeni Sağ) s. 54.

27) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 117.

28) Karşılaştırınız : Alain de Benoist : **Aus rechter Sicht** (Sağcı Gorüş Açısından) sayfa 30.

29) Karşılaştırınız : R. Ardrey : **Der Gesellschaftsertrag. Das Naturgesetzt von der Unglejchheit der Menschen** (Toplum Sozleşmesi. İnsanların Eşitsizliğini Öngören Doğa Yasası) Münih, 1974, sayfa 235; R. de Hertre : Dix ans de combat culturel pour une renaissance (Yeniden Doğuş İçin Kültürel Mücadelenin 10. Yılı) Paris, 1977.

30) P Moreau · Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) s. 137

31) Y. Christen · Robert Ardrey - **Le contrat social.** (Toplumsal Sozleşme) **Nouvelle Ecole, Paris, sayı 16, sayfa 73.**

ci işlevini' benimseyen 'Yeni Sağcılar', diğer yandan da silahlanmayı sınırlamaya çalışan organizasyonlara da girebilmektedir.

Saldırganlık ve savaş yalnızca doğal olgular değil, aynı zamanda maymundan insana geçiş için bir araçtırlar da. 'Yeni Sağcılar'a göre bu anlamda labutunu öldürmek için kullanan Homo Erectus'u (Ç.N: Ayağa Kalkan İnsan.) insanın gerçek atası sayan Moreau Hartwig Singer şunları söylemektedir: «Silahların gelişmesi insanı doğru bir yone sokmuştur. İnsan beyni ancak böyle bir yolla gelişme olanağı bulabilmiştir» (32) Konrad Lorenz, Irenaus Eibl-Eibesfeldt, Desmond Morris, Edward T. Hall gibi davranış bilimcilerın kuramlarına geri dönen 'Yeni Sağcılar', toplumun hiyerarşik yapılanmasını savunmakta ve insanın toplum içindeki yerini belirli olçüde genetik temellere dayandıran duşunceleri gelıştirmektedir. Aslında bu iddiaların siyasal düzlemdeki karşılığı bir nasyonalizmdir. Nitekim böylesi ıddialardan, örneğin Avrupa'da Almanca konuşulan tüm ülkeleri, yani Federal Almanya, Demokratik Almanya, Avusturya ve İsviçre'nin Almanca konuşulan bölgelerini içine alan yenı bir Alman Reich'ı oluşturmak gibi somut siyasal talepler de türetilebilmektedir (33). Ancak bu noktada 'Yenı Sağcılar' tam anlamıyla ırkçılığa kaymamaktadırlar. Aslında 'ırk' olgusu, onların savunuculuğunu yapmakta oldukları, insanların doğal olarak eşit olmadıkları tezine çok uygun düşen bir kanıttır (34). Fakat Hans J. Eysenck, Cyril Burt, Arthur Jensen, J.D.H. Hofmeyer, Williams B. Shockley, Francis Galton ve Karl Pearson gibi bilim adamları, eugenik (Ç.N.: Türlerin sağlıklı bir biçimde gelişmesini sağlıklı kalıtımsal verilere dayandıran öğreti) ve biyopolitik düşüncelerin öncüleri olmalarının yanında, bu tip ırkçı düşüncelerin ya da siyah ırk içinde yer alan aydınların önemini yadsımanın tehlikesine de tanık olmuş kimselerdir.

Genetik iddialara dayanan tekelci düşüncelerden Euthanasie'ye (Ç.N: Öldürmeyi onaylayan öğreti) kadar varan bu biyopolitik fikirler 'Nouvelle Ecole' dergisinde ekonomik ve

---

32) P. Moreau : Die neue Religion der Rasse (Yeni Irk Dini) sayfa 237.
33) Karşılaştırınız : Aynı yapıt, s. 130.
34) Karşılaştırınız : A de Benoist · Vu de droite (Sağdan Görünüş) sayfa 179.

toplumsal sorunlar üzerinde yer alan bir siyasal düzlemde (35) ele alınmakta ve bu fikirler bir ulus siyasetinin temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak bu gibi düşüncelerin bir 'biyolojik aristokrasi' geliştirme ya da yeni bir 'üstün insan' yaratma gibi fikirlere varmasında şaşılacak bir şey yoktur. Yalnızca bireysel olarak değil, aynı zamanda bir ırk olarak insan 'kendi kendisinin yaratıcısı' olmalıdır. Yaratılan insan ideali 'aristokratik insan', başka bir deyişle 'hak' ilkesine onem vermeyen, yalnızca bir takım ödevleri üstlenen bir 'kahraman' tipidir. Bu kahraman tipinin 'trajik hümanist' tavrı, yazgısını değiştiremeyeceğini bile bile değiştirmek yolunda verdiği çabalara dayanır. Benoist'nın ileri sürdüğü seçkin insan idealinin ve kaynağını Tanrı'dan değil de doğadan alan bir hiyerarşik sınıf düzeninin kuramsal temellerini Almanya'da Friedrich Nistzsche, Armin Mohler, Oswald Spengler, Werner Sombart, Carl Schmitt, Max Weber, Arnold Gehlem, Moeller van den Bruck, Martin Heidegger, Ernst ve Friedrich Georg Jünger, Ernst von Salomon' da ya da davranış bilimci Konrad Lorenz'in taraftarlarında bulmuştur. Almanya aynı zamanda Benoist için ırkçı nostaljilerin ve siyasal füturolojilerin (Ç.N.: Gelecek üzerine varsayımlarda bulunan bilim dalı) toplandığı bir mekân olarak biçimini bulmuş ve gelişmeye açık bir ülkedir. Fransa böyle bir ülkeyle mutlaka ilişkiye girmek zorundadır. Benoist savunduğu 'muhafaza kâr devrim' (37) için 'fedakârlık' (ferveur) ilkesi kadar 'Alman disiplinine' de büyük bir önem vermektedir. Çunkü ona göre bir Alman 'aynı zamanda hem devrimci, hem de muhafazakâr olan bir insandır' (38).

---

35) Karşılaştırınız: P. Moreau' **Die neue Religion der Rasse** (Yeni Irk Dini) sayfa 154.

36) A. de Benoist : **Vu de droite** (Sağdan Görünüş) sayfa 280.

37) 'Yeni Sağcılar'ın 'muhafazakâr devrim' kuramları birçok tartışmalara yol açmıştır: T.M. Fadejewa 'Nowye provye' wo Franzii: k kritike konzepzii 'konserwatiwnoj rewoljuzii', Woprosay filossofii, Moskova 1935, sayı 2, sayfa 124; M. Christadler : Die Nouvelle Droite, Zwischen revolutionärer Rechten und konservativer Revolution ('Yeni Sağcılar', Devrimci Sağcılar ile Muhafazakâr Devrim Arasında), Konservatismuseine Gefahr für die Freiheit? (Muhafazakârlık Özgürlük İçin Bir Tehlike mi?) Yayıncı : E. Hennig ve R. Saage, Münih / Zürih 1983.

38) A. de Benoist : **Les idées e l'endroit** (Fikirler ve Yer) Paris 1979, sayfa 62.

39) Aynı yapıt, sayfa 75.

Muhafazakâr değerleri yücelten Benoist, genel muhafazakâr tavrın yeni'ye erişmek için en iyi temellere dayanmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu anlamda her genel muhafazakâr akım devrimcidir. Muhafazakârlık ve devrim 'Yeni Sağcılar' için diyalektik olarak birbirlerine bağlanmış olgulardır. Çünkü muhafazakâr akım (onlara göre) çelişkileri çözme, yeni devrimci hedefleri belirleme iddiaları taşır. 'Yeni Sağcılar'ın böylesi bir devrimcilik anlayışı bir emperyalist 'Fransız - Alman Reich'ı (40) ya da geçmişte Büyük Karl'ın (Karl der Grosse) yaptığı gibi bir *Mukaddes Roma-Cermen* İmparatorluğu kurmak iddialarına değin varabilmektedir.

'Yeni Sağcılar'ın savunuculuğunu yaptığı tüm bu düşünceler yardımıyla, hemen bir Fransız-Alman Birliği kurmak ve böylelikle Federal Almanya'nın nükleer silahlardaki üstünlüğünden yararlanarak ortak bir savunma sistemi geliştirme gibi bir takım somut siyasal öneriler ortaya atılmıştır.

Bir Tuzak

Alan de Benoist yazarlık ve 'Nouvella Ecole' dergisinin şef redaktörlüğünü yapmasının yanında, GRECE'nin (Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne - Avrupa Uygarlığını Araştırma İnceleme Topluluğu) kurucu üyesi ve 'Gesellschaft der Freunde von Bayreuth' (Bayreuth'lu Dostlar Topluluğu), 'Mouvement Normand' (Norman Hareketi), 'Amis de Joseph de Maistre' (Joseph de Maistre Dostları), 'Voluntary Euthanasia Society' (Gönüllü Ötonazya * Dergisi), 'Viking Society for Northern Research' (Kuzey Araştırmaları Viking Derneği gibi kuruluşlara da üyedir (41). Ayrıca 'Çağdaş Fikirlere Eleştirel Yaklaşan Bir Antoloji' olarak nitelendirdiği 'Vu de Droite' (Sağdan Görünüş) adlı kuramsal başyapıtına, Yeni Sağcı düşünceyi akademik bir kisveye büründürdüğü için 1977 Académie Française Deneme Ödülü verilmiştir (42).

(*) Umutsuz hastalığı olanın, acısız öldürülmesi.

40) Karşılaştırınız : M. Christadler : Die Nouvelle Droite (Yeni Sağcılar) sayfa 201.

41) Karşılaştırınız : A. Rollat : Alain de Benoist.

42) 'Viyana Çevresi'nin neopositivizm ve nominalizmi 'Yeni Sağcılar'ın kuramlarına temel olarak alınmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Çünkü Benoist 'Sağcı Bakış Açısından' adlı yapıtını yayınlamadan önce Viyana Çevresi'nin geliştirdiği çeşitli kuramları ve önemli temsilcile-

Benoist 1968'de, bu tarihten yaklaşık 10 yıl kadar önce 'Yeni Sağcılar'ın çekirdeği olan ve ENA (Ecole Nationale d'Administration - Ulusal Yönetim Okulu) adlı birliğin taraftarlarının kurduğu 'Club de'l Horloge' (Saat Klübü) ile yakın bir ilişkiye girerek GRECE'nin kuruluşunu gerçekleştirmiştir (43). GRECE'nin kuruluşuna katılan Michel Marmin, Jean-Claude Valla ve Patrice de Plunkett ile birlikte Benoist 68 öğrenci olaylarında önemli bir rol oynamıştır. 'Yeni Sağcılar'ın bu dört 'modası geçmiş silahı' (44) sol öğrenci hareketine karşı, sağcı bir hareket gerçekleştirmeye uğraşmışlar, fakat başarılı olamamışlardır. Daha sonraları 1977'de 'Figaro'yu eline geçiren ve gazetenin kültür servisinin başına Louis Pauwels'i geçiren basın kralı Robert Hersant, GRECE'ye ve 'Yeni Sağcılar'a fikirlerini yayabilmeleri için basın desteği sağlamıştır. Ayrıca Benoist'nın 'Vu de droite' adlı yapıtının akademi tarafından ödullendirilmesi ve GRECE grubunun 'Figaro-Magazine'e sızmaları aynı yıla, yani 1977 yılına rastlar.

Bunun bir tesaduf olduğunu söylemek oldukça naiv bir tutum olur. GRECE başlangıçtan beri fikirlerini yaymak için basın desteğinin gereğini duymuştur. Nitekim bu gereksinimi Hersant yeni olanaklar sunarak karşılamıştır. GRECE aynı zamanda belirli çalışma organizasyon ilkeleri olan bir misyonu gerçekleştirme yolunda çaba göstermiştir. Bu anlamda bir 'franc-maçonnerie de droite' (sağcı mason loncası) olarak gizli kurallarla yönetilen ve elit karakterini korumak için üyelerini seçerek kabul eden bir topluluk niteliği almıştır GRECE 70'li yılların ortalarından beri kendine özgü çalışma alanları olan bir takım alt organizasyonlar da oluşturulmuştur. Örneğin bunlardan kısaltılmış adı GENE olan 'Yeni Eğitim' organizasyonu 'Yeni Sağcılar'ın sosyo-biyolojik düşüncelerini gelıştirme yolunda faaliyet göstermektedir. GRECE ayrıca düzenlediği toplantı ve konferanslara dünyaca ünlü Fransız ya da yabancı bilim adamlarını çağırarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

---

riyle yoğun bir biçimde uğraşmıştır. 1970'te 'Mantıksal Empirizm ve Viyana Çevresi Felsefesi', 1974'te 'Nietzsche Ahlakı ve Siyaseti', ve 1977'de felsefi başyapıtı 'Sağcı Görüş Açısından'ı yayınlamıştır. Benoist'nın bu önemli yapıtlarının izlediği sıra aynı zamanda onun felsefi-ideolojik gelişiminin aşamalarını da göstermektedir.

43) Karşılaştırınız : P. Jarreau Nouveaux circuits de l'opposition (Muhalefetin Yeni Devreleri), Le Monde, 21.10.1982, s. 9.

44) J.P. Jouary : Le racisme ... (Irkçılık) s. 34.

Fransa'daki 'Yeni Sağcılar' fikirlerini özellikle basın yoluyla yayma amacını gütmekte ve bu uğurda 'Figaro-Magazine' dışındaki diğer yayın organlarını da elde etmeye çalışmaktadır. 1968'de kurulan, Üniversite çevresinde ilgi gören ve 9000-12000 okuru olan 'Nouvelle Ecole'ün yanı sıra yayınlanan 'Elements' adlı dergi daha büyük sayıda bir burjuva okur kitlesi bulabilmiştir. Her sayısı 7000-8000 arasında baskı yapan 'Elements' dergisi, 'Robert de Hertre' adlı sahte bir yayıncı ismiyle basılmakta ve çoğunlukla üstü kapalı bir biçimde GRECE'nin siyasal olaylara almış olduğu tavrı yansıtmaktadır. Bunların dışında 'Etudes et Récherches' (İnceleme ve Araştırmalar) adlı bir kuramsal dergi; 'Valeurs actuelles' (Güncel Değerler) adlı bir haftalık dergi; 'Le spectacle du monde' (Dünya Sahnesi) adlı bir dergi ve ilk kez 1982'de yayınlanan bilimsel-popüler magazin dergisi '3e millenaire' (Üçüncü Bin Yıl) yayınlanmaktadır (45). Tüm bunlara özellikle askerlik tarihi konusunda yayınladığı yapıtlarıyla tanınan GRECE'ye bağlı Copernic Yayınevi'ni de eklemek gerekir. Bu yayınevi ayrıca GRECE taraftarlarının yazılarını, 'Yeni Sağcılar' çizgisindeki felsefi ve sosyo-biyolojik yapıtlarını yayınlamaktadır.

'Yeni Sağcılar'ın etkinliklerine karşı ilk eleştirisel tepki, onların fikirlerini yaymak ve etkilerini artırmak için 'Figaro-Magazine'i ellerine geçirmelerinden sonra ortaya çıkmıştır (46). Bu tepkiler incelendiğinde bir çok kimsenin - belkide genel bir arzunun sonucu olarak - 'Yeni Sağcılar'ın kuram ve etkinliklerinin bir saman alevi gibi ortaya çıktığı ve hemen söneceği düşüncesinde olduğu görülecektir.

Bu sorun ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde ilk olarak, 'Yeni Sağcılar'ın şimdilik Fransa'daki sol güçlerin kuramsal zayıflıklarından yararlandıkları; kuramsal fikirleri siyasal düzlem-

---

45) Karşılaştırınız : M. Christadler : Die Nouvelle Droite in Frankreich (Fransa'da Yeni Sağcılar), Neokonservative und Neue Rechte (Yeni Muhafazakârlar ve Yeni Sağcılar) s. 173; Karşılaştırınız : Y. Plasseraud : La nouvelle droite (Yeni Sağ) s. 53.

46) Fransız Komünist Partisi'nin yayın organı 'Révolution' adlı derginin bildirdiğine göre, 1979 yılının yalnızca yaz aylarında çeşitli günlük yayın organlarında 'Yeni Sağcılar'ı konu alan 400'den fazla yazı yayınlanmıştır. Tüm bu yazılar kuşkusuz 'Yeni Sağcılar'ın Fransa'daki politik-tinsel ortama yaptıkları güçlü etkiye katkıda bulunmuşlardır. Karşılaştırınız J.P Jouary : Le racisme ... (Irkçılık) sayfa 34.

le belirli bir ölçüde bağdaştırdıkları ortaya çıkmaktadır. **İkinci olarak**, 'Yeni Sağcılar'ın Politik-ideolojik duzlemde giderek önemlerini artırarak Fransa'nın düşünsel ve siyasal yaşamının önemli alanlarına sızmakta olduğu; gerek iç siyasette, gerekse de dış siyasette verilecek önemli kararları etkileme şanslarını artırdıkları görülmektedir. **Üçüncü olarak**, göz önüne alınması gereken şey, 'Yeni Sağcılar'ın Fransa'daki tüm siyasal ortamı etkileyerek RPR ve UDF gibi gelenekçi sağcı partilerin tavırlarını ılımlılaştırabilecekleridir. **Dördüncü olarak**, 'Yeni Sağcılar' akımını finanse eden ve destekleyen egemen çevrelerin bunda uzun vadeli çıkarları olduğunun unutulmaması gerekir.

Şüphesiz 'Yeni Sagcılar' akımı emperyalist gelişimin bugünkü aşamasında yer alan Fransa'daki çelişkilere bir takım çözümler sunabılmektedir. Fakat 'Yeni Sağcılar' yalnızca siyasal, ekonomik ve ideolojik sorunlar üzerine partizan bir tavırla kısa bir süre için sünger çekilmesine katkıda bulunmakta ve şimdilik sol partileri ve işçi hareketini zayıflatabilmektedir. Yeni Sağcılar'ın etkinlikleri üzerinde, muhafazakâr felsefi-ideolojik tavrın analizini yapan Ludwig Elm şöyle bir sonucu varmıştır: «Nesnel yasalar doğrultusunda gelişen sınıf mücadelesi içinde koşullar o denli değişir ki, muhafazakâr güçler kendilerini bu koşullar karşısında siyaset sahnesine yeni bır anlayışla çıkmaya zorunlu hisseder. Bunun sonucu ise, şimdıye değin savunulan muhafazakâr doktrin, model ve programların radıkal bir tavırla az ya da çok değiştirilmesi olmuştur.» (47)

TÜSTAV

47) **Falsche Prepheten**, (Sahte Peygamberler), L. Elm, Berlin 1984, s 16.

FELSEFE TARİHİ

ANTİK ÇAĞIN DEĞİŞEN İMGESİ

Sergey AVERİNZEV *
Türkçesi: Oğuz ÖZÜGÜL

Günümüzden iki yüz yılı aşkın bir süre önce J.J. Winckelmann, eski Yunan kültürünün özünü «soylu yalınlık ve dingin yücelik» formulü ile özetleyebileceğine inanmıştı. Winckelmann, estetiksel nitelikleri antıkçağdakı günlük yaşamın ayrıntılarına değin izlemiş ve bunları, «tum halkın övünç duyduğu kavramlar» (1) diye tanımlanmıştır.

Bugün olasılıkla hıç kımse bu sozlerı onaylamayacaktır. Winckelmann'ın antıkçag klasiklerine ılişkın tasarımları bize bir parça çocuksu gelmektedir ve gerçekten de öyledir. Ancak bu tasarımların kuşkusuz üstün bir yanı da vardır: Bunlar bütünsel, tutarlı ve mantıksaldır; bu konuda daha iyi bilgilere sahip ve daha az çocuksu olan antikçağ yorumcularındaki gibi, birbirleriyle uyuşmayan kabataslak tanıtlardan oluşmuş bir yamalı bohça değildir. Bu tasarımlar düşüncel oldukları için idealdirler de. Bu, sözcüğün aşınmış, sorumsuz-duygusal anlamında bir ideal değil, tersine ılk kesın ve gerçek anlamındaki bir idealdir. Bunun ardında bir ruh hali, haz duymaya dayanan bir gözlemleme degil, bir inanç, dogayla baştan sona uyum içinde bulunan bir kültürün ve akılla tümden uyum sağlayan bir doğanın olanağını aydınlatmaya duyulan bır inanç bulunmaktadır. Goet-

---

*) Filolog. Yapıtları: **Plutarkhos ve Antikçağ Yaşamı, Türler Tarihinde klasik Türün Yeri.**

1) J.J. Winckelmann, **Geschichte der Kunst des Altertums, Weimar 1964**

he, Winckelmann'ı Holumbus'la karşılaştırmaktadır (2); gerçekten de Winckelmann antikçağın belli bir dönem için geçerli olan ideal imgesini «bulmuştur.» Weimar klasikçiliği, Goethe, Schiller ve Voss'un klasikçiliği, Schelling ile Hegel'in Alman klasik idealizmi, hep Winckelmann'ın temel düşuncesinden yola çıkmıştır. Eski Yunan kültürü her zaman doğayla bir arada anılmış, hatta özdeşleştirilmiştir. Goethe için Homeros «doğanın kendisi»dir (3). Ancak hangi türden bir doğadır söz konusu olan? Çünkü, yalnızca «edimsel doğa» diye tanımlanan bir doğa bulunmaktadır ki, Schiller'e göre. «çocuksu şiir sanatının öznesi olan gerçek doğa, yeterince özenli bir biçimde bu edımsel doğadan ayırt edilemez» (4).

Edimsel doğa rastlantısal, gerçek doga ise zorunludur; birincisi değersiz olabılir, ama dıgeri asla. Başka bır deyişle, gerçek doğa, ideal olarak doğa ve doga olarak idealdir. Schiller, Homeros'taki «duyumsal bır gerçeklikte her şeyin ideal» (5) olduğunu söylemektedır Doğanın başkalığı olarak Yunan kültürü, Hegel'e göre «klasık ıdealin edimsel varoluşu»dur (6). Bu kültür klasiktır, yanı doga gibi olagan ve ıdeal gıbi kuralsaldır. Klasik olma özellıği, bu konuda başka söz söylenmesine gerek kalmayacak denli açık ama giz dolu bır bağış gibi görünecek denli de gizemlidır «Klasik-olanın tarihsel açıdan gerçekleşmesine gelince, bunu Yunanlılarda aramamızı belirtmeye sanırım gerek yoktur. İçerık, malzeme ve bıçimden oluşan sonsuz kapsamıyla klasik güzellik, Yunan halkına verilmiş bır armağandı...» (7).

Antıkçagın «doğa» ve «ideal» olarak bu ımgesi, hem doğada hem de idealde oldugu varsayılan bir özellik taşıyordu: «Öncesizlik-sonrasızlık» özelliği. İnsanoğlu tarıhinin kuşkulu, karanlık, çaresizlik yollarında ızını yıtırmektedir; ama onu bekleyen bır yuva vardır; bu yuva, doğanın dokunulmaz, ılk ve son kez bağışlanmış dingin güzelliğidir, idaldeki güzelliktir, antik-

---

2) J P. Echerman. **Sesprăche mit Goethe in den letzten Jahren seine Lebens**, Leipzig 1968.
3) **Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe**, Cilt. 2, Leipzig 1964.
4) **Schiller, Werke, Nationalausgabe**, Bd 20, Bölüm I, Weimar 1962.
5) **Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe**, Cilt. 2, Leipzig 1964.
6) G.W.F. Hegel, **Aesthetik**, Cilt. I, Berlin 1965.
7) A.g.y.

çağın güzelliğidir. Belli bir dönem için antikçağın imgeleri, tıpkı doğa imgeleri gibi, tarihin «kargaşa»sına bir karşıtlık oluşturmuştur. «Bizler özgürüz, onlarsa zorunlu, biz değişiriz, onlar tek kalırlar» (8). Bu imgeler geceyle günün yer değiştirmesi gibi kesindirler; insanoğlunun seçim alanına, tehlikeli girişimlerine, savaşımına yabancı ve uzaktırlar.

1733 ya da 1766 yıllarını (Winckelmann'ın «Antikçağı Sanat Tarihi» ve Lessing'in «Laokoon» adlı yapıtlarının yayımlandığı yıllar) başlangıç tarihi olarak sayabileceğimiz bu dönemde klasik Yunanistan'a işte bu gözle bakılıyordu. Bu dönemin bitim tarihi de 1831 ya da 1832 yıllarıdır (Hegel ve Goethe'nin ölüm yılları). Antikçağın yorumu o günlerde, yalnızca olgubilimle felsefi - estetiksel genelleştirmeler arasındaki güç dengesinden ortaya çıkmayan, eşi görülmemiş koşullar altında gerçekleştiriliyordu. Somut bilim dallarının ulaştığı sonuçlar göreli olarak pek büyük değildi. Yeni bir yaşam kuran düşünceler karşısında heyecana gelen Avrupa burjuvazisinde olduğu gibi, Alman burjuvazisindeki yetenek de henüz parlaklığını yitirmemişti. Ne var ki, kısa bir süre sonra durum değişmiş, sağlaması yapılmış olguların sayısı giderek artmaya, düşüncelerdeki (idee) sayısı ise azalmaya başlamıştı. Klasik idealizmi izleyen felsefi çöküşüm (**Dekadenz**), keskin bir biçimde ayrışan, ama yine de gizemli bir bagla birbirine bağlı kalan karşıt uçların oluşmasına yol açmıştır. Bir uçta olguculuğun ve vulger maddeciliğin duygusuz «soğukkanlılığı», öteki uçta da akıldışlığın «coşkunluğu».

Bir ideal olarak antikçag karşısında alınan tutum, 1830'lardan sonra da ortadan kalkmamıştır. Olgucu seçmeciliğin tipik bir temsilcisi olan, tüm Avrupa'nın külturlu kesimine seslenıyormuş gibi görünen ve bir duşunur olarak taşıdıgı önemle bağdaşmayan bir yetke kazanan Ernest Renan, kurduğu sözbilimsel tümcelerde **Rallas Athene**'ye, güzellik ve aklın öncesiz-sonrasız yasa koyucusu olarak «tapınmaktan» kaçınmamıştır: «Dünya, ancak sana yöneldikten ve barbarlık zincirlerini silkip attıktan sonra kurtulacaktır» (9). Anatole France'da da, «Meleklerin İsyanı»na (1914) dek, hatta daha sonra bile benzeri temalarla karşılaşırız. Klasik çağın yapıtları karşısında duygu-

---

8) Schiller, **Werke, Nationalausgabe**, Cilt. 20, Bölüm I, Weimar 1962.
9) E Renan, **Souvenirs d'enfance et de jennesse**, Paris 1884

sal bir tepki göstermek, geleneksel kültürün batı Avrupalı temsilcilerine özgü doğal bir davranış sayılmaktadır. Thomas Mann gezi izlenimlerini 1925 yılında şöyle açıklıyordu: «Atina mı? Oradaydım... Nil kültürü örneklerinden sonra bu tanrısal kalıntıların, ilk görüşte, sanki hiç yabancı değilmiş, ruhsal bir incelik ve Avrupa «Jugendstil»miş gibi üzerimizde bıraktığı etkiyi anlatamam. Tüm kültürel duygusallığı bir yana bırakırsak kaleden aşağıya ve Salamis'in dışındaki kutsal yola bir göz atmak pek de kolay bir iş değil. Ne de olsa burası bizim başlangıcımız, gerçekten de yiğitlik dolu gençlik ülkemiz. Bunaltıcı doğuyu hep küçümseyerek tepmişizdir; ruhumuz aydın ve kuruntusuzdu, sık sık alçalan ve yeniden güneşe doğru yükselen bir insan imgesi oluşmuştu Durduğum yerde insan, en iyi saatlerinde Hellas'a yürekten bağlanmayı bilenin gerçekten yalnız Avrupalılar olduğunu duyar.

İnsan orada, hangi biçimde gelirlerse gelsinler Perslerin yeniden yenik düşmesini büyük bir coşkuyla istiyor» (10). En küçük bir alay izi bulunmadan Thomas Mann burada, yeni-klasikçi coşkuculugun basmakalıp sözlerini sıralamaktadır. İleride «Lotte Weimar'da» kitabını yazacak bir Goethe hayranının, Goethe'nin «Iphigenie Tauris'de» yapıtında «Yunan ülkesini tüm ruhuyla arayarak» diyen sözlerini örnek alması şaşılacak bir şey değildir. Ancak benzerlikler ayrımları da daha etkili bir biçimde duyumsatmaktadır Winckelmann, Lessing, Goethe ve Schiller için Hellas, insanlığın bir gizemidir, tüm insanlara özgu «doğa»nın, kendi kendini bulan tüm insanlara özgü «öz»ün dışavurumudur. Buna karşılık Thomas Mann'ın kuşağı, Hellas'ın en çok Avrupa'nın (ya da «Batının») gizemi ve Batı Avrupa «öz»ünün dışavurumu olabilmesini doğal karşılamaktadır. Bir zamanlar «insan cinsinin çocukluk dönemi» sayılanlar, çok ilginç, ama oldukça küçuk bir kara parçasının, yani Avrupa'nın gençlik çağı durumuna gelmiştir. Bu kara parçasının «sonu» Thomas Mann'ın kuşagına, O. Spengler tarafından açıklanmıştı. Evrenselcilik yerelciliğe boyun eğmek zorunda kalıyordu. Çağdaşlarının birçogundan (Gottfried Benn gibi) farklı olarak Thomas Mann için Avrupa kavramı, ideolojik, ırkçı olmayan kategorilere bağlıydı. Mann'ın Avrupası, demokratik Atina'yı ilk yurdu sayan liberal insancılığın gelenegiydi «Bunaltıcı» do-

10) Thomas Mann, **Gesammelte Werke**, Cilt. XII, Berlin 1955.

ğunun ve Pers ülkesi despotizmının karşısında özgür Hellas simgesi, belli bir süre için hemen hemen yaftaya benzer bir güncelliği kazanabılmişti. 1925 yılında «Persler»ın yenilgisini büyük bir coşkuyla ısteyen Thomas Mann. bu Persleri on altı yıl sonra Nazi Almanyası erleri arasında görecekti. Mayıs 1941' de, Alman işgal kuvvetlerine karşı Yunan halkının gösterdiği direnişe değinerek İngiltere'den yaptığı bir radyo konuşmasında, Almanlara şöyle sesleniyordu: «Eğer Termopil'in ınsanlık simgesı aynı yerde yineleniyorsa, tarihin oynadığı bir oyun mu sizleri buna zorluyor? Yunanlılar yine Yunanlılar, peki siz kimsiniz? Diktatörleriniz, özgürlüğün artık eskimiş bir şey olduğunu kafalarınıza sokmuş; ama inanmayın, özgürlük bugün de değerini korumaktadır, tum felsefi gevezelıklerin ve düşünce tarihindeki geçici isteklerın dışında kalacak ve 2000 yıldan bu yana nasılsa hep öyle kalacaktır: yani Batının ruhu ve ışığı olarak...» (11). Böylesine ciddi tarihsel bir durum karşısında yazar hıç duraksamadan, bir insanlık simgesı olarak Yunan özgürlük idealından söz etmekte ve ardından bunu yine yalnızca Avrupa ile birleştirerek «Batının ruhu ve ışığı» olduğunu açıklamaktadır. Buradakı Batı salt Avrupa, bütünün bir parçası değil, coğrafik bir kavramdır. Thomas Mann 1936'da kaleme aldığı bir yazısında antıkçağ kalıtına ilişkin iki görüşü karşılaştırmaktadır: birine Winckelmann, Wılhelm von Humboldt, Schillel, Goethe ve Hegel gibı klasık adlar, ötekine de Jakob Burckhardt ve Nietzsche gibi daha sonrakiler damgasını vurmuştur. «Birinciler için Yunan yasası ve kuralı, zamandışı ve öncesiz-sonrasızdır, tarihsel olarak bunu daha edımsel, daha kesin, daha güçlu ve daha karanlık goren ötekiler ıçinse geçici, tarihsel bir görüngüdur» (12) Goethe çagının özlemını duyan, ama hep kendı çağının ınsanı olarak kalan Thomas Mann sonuncu görüşu benımsemek zorunda kalmıştır (13)

Buradaki «daha karanlık» sozcuğüne dikkat edelım: bu sözcuk ciltlere bedeldir. Weimar klasikleri ile geç dönem ızleyicileri arasında, «edimsel» ve «karanlık» kavramlarını yan yana koyan bir burjuva aydınları kuşağı yaşamıştır Gerçeklik hiçbir zaman insancıl olamazdı· İşin ilginç yanı, «bilımsel» Büchner, Moleschot ve Strauss ile «bilimsel olmayan» Schopenhauer,

---

11) Thomas Mann, **Gesammelte Werke**, Cilt. XI, Berlin 1955.
12) A.g.y
13) A.g.y.

Eduard von Hartmann ve Nietzsche'nin bu konuda uyuşmalarıydı. Sanatta doğalcılık akımını meydana çıkaran çağ da değişik olamazdı. Thomas Mann kahramanlarından birine şu sözleri boşuna söyletmemiştir: «Gerçekliği doğalcı yönden gözlemlemede...sıradan-olanla melankolik-olan yadırgatıcı bir biçimde birleşmektedir; bu durum, hiç de melankolik olmayan 'Rudolfumuz'a yapılan bir saldırı olamazdı, ama sıradan karamsarlığa karşı duyulan belirgin bir eğilimin damgasını vurduğu bütün bir çağın, yani on dokuzuncu yüzyılın bir nitelemesi sayılabilirdi» (14). Kuşkusuz bununla 19. yüzyılın başlangıcı değil, ortaları ve sonu belirtilmek istenmektedir. Tersi durumda bu niteleme, epigramatik yönden keskin ve tek yanlı olacaktır; ama bu tek yan da hedefini tam olarak bulmaktadır. Thomas Mann'ın da başından hem doğalcı «ayılmalar» hem de Schopenhauerci Nietzscheci «esrimeler» geçmiştir...

Antıkçağ karşımıza, çok gelişmiş yansıtıcı bir özbilince sahip, ama diğer kültürel geleneklerdeki gerçekliğin bilincine varmamış bir kültür olarak çıkmaktadır.

Çevredeki halkların kültüründen kesinlikle «daha yüksek» olmasa da, ve kimi zayıflıklar, tehlikeler ve çıkmaza düşüşler gösterse de, Yunan kültürü ilk kez öylesine bir özbilince, bir yansıtma düzeyine ulaşmıştır ki, bu durum kendisine, tümüyle özel türden bir görüngü, ne bir tapınma biçimine ne yaşam tarzına ne de yaşam bilgeliğine indirgenmeyen bir görüngü oluşturacak önkoşulları hazırlamıştır.

Dünyanın nasıl kurulduğuna, insanoğlunu bu dünyada hangi görevlerin beklediğine ilişkin sorunlar üzerinde Yunanlılardan çok daha önce düşünüldüğü bugün bilinmektedir. Dolayısıyla evrenbilim kozmoloji, ontoloji, ethik diye adlandırılan bilim dalları Yunanlılardan önce de vardı. Ama gnoseoloji gibi felsefi bir dal daha önce yoktu ya da olamazdı; çünkü yalnız Yunanlıların düşünmeleri (burada Doğu dışarıda bırakılmıştır) kendi üzerlerine yönelmiş ve böylece diğerlerini, kozmolojiyi, ontolojiyi, ethiki felsefeye dönüştürmüştür. Öteki halkların da bir yazı dili ve bir yazını vardı, ama yazınsal türlerin yapısı, yaşam ya da tapınma durumu nedeniyle değil, türlerin kendi biçimsel özellikleri nedeniyle yalnız Yunanlılarda yerleşmiştir.

---

14) Thomas Mann, **Doktor Faustus**, Berlin 1971.

Yunanlılar, öteki halkların «bilgelik» sahibi olduklarını, ama felsefelerinin bulunmadığını, töre sahibi olduklarını, ama «Paideia»larının bulunmadığını ve bir yazı diline sahip olduklarını, ama sözcüğün gerçek anlamında bir yazınlarının bulunmadığını biliyorlardı. İşte tüm bunlar Yunanlılarda vardı. Salt kendilerinin bir kültür sahibi olduklarına ilişkin tasarımın, içlerinde ne denli köklü bir biçimde yer ettigi, yalnız doğu yazınını yadsımalarından değil (Yahudilerin zamanımızdan önce 3. - 2. yüzyıllarda İncil'i kendi dillerine çevirmiş olmalarına karşın), tersine çok daha şaşırtıcı bir olgudan, yani kendi kesin inanmışlıklarından anlaşılmaktadır; ayrıca gerçek anlamda bir Roma yazını da var olmamıştır. Kaleme aldığı tarih kitabındaki bir olayı açıklamak için Plutarkhos gerçi Horatius'a baş vurmaktadır, ama onu bir ozan olarak okumak aklına bile gelmemektedir; Cicero'nun yaşamı üstüne bir kitap yazmıştır, ama onu bir konuşmacı ve uslupçu olarak görmemektedir. Yunanlılar külturlerinin eşi bulunmazlığıyla ilgili tasarımlarının yalnız (kendilerini Yunan kültürünün «izleyicileri» olarak gören ve Yunan standartlarıyla tanışmadan once atalarının yarattıkları her şeyi unutmaya uğraşan) Romalılarda değil, ortaçağın kültürlu üst-katmanlarında ve daha sonra ortaçağa özgü katedrallerin ve de şövalye turkülerinın «barbarlığı»ndan kolayca yüz çeviren Ronesans ve Rönesans-sonrası Avrupa'sında bile hayranlık uyandırdığını bilselerdi, o zaman bu tasarım hiç de saçma olmazdı. Uygarlığın o günkü durumu, uzay yasası gibi, gökkurenin Pythagorasçı uyumu gibi yasal ve tektir. Tarihsel bulgular değişik durumların varlığına dikkati çekseler de, bunlar, yeni bir kultür oluşturabilmek için yok edilmesi gereken barbarlıktan başka bir şey değildir. 16. Yüzyılda Vasari, Rönesans resim sanatı tarihini benzeri biçimde betimlemektedır: Her şey Giotto ile başlamıştır; daha once, Antik geleneğin yeniden canlandırılmasıyla sona eren barbarlıktan başka bir şey yoktu. Bu betimlemenin, özellikle resim sanatı açısından, pek geçerli olmamasına ve o günlerde antik resim geleneğiyle ilgili hiçbir şey bilinmemesine karşın, Vasari'nin başka biçimde düşünmesi olanaksızdı; çünkü Vasari, antikçağa dek dayanan ve içinde her şeyin daha gür, aydınlık ve de saydam olması gereken, tinin dünya üzerindeki biricik yurdu olan bir görüşten yola çıkıyordu.

Ortaçağ, Rönesans ve onu izleyen dönemin antik kalıtla olan ilişkisi öylesine içlidışlı ve örgensel olarak o denli aracı

sızdı ki, bu nedenle antik kültür konusunda bütünluk içinde, son biçimini almış ve yetkin bir imge meydana çıkmamıştır; tıpkı bir evin içinde bulunan bir kişinin, evin dış görünüşünü algılayamaması gibi. Bir bütün olarak antik çağa ilişkin bir betimlemenin yalnızca gündeme gelebilmesi için, kültür tarihinin, kültürel gelenekler tarihi olarak çok yönlü bir biçimde gözlemlenmesini sağlayacak önkoşulların oluşması gerekiyordu. Antikçağla ilgili ilk, idealleştirilmiş imgenin, kendi dışta bırakırlığının dokunaklılığına —daha o dönemde bile bu dışta bırakırlığı yadsıma girişimlerinin bulunmasına karşın— boyun eğen bu imgenin, Yunan sanatına, Yunan yontularına ilişkin bir tasarım çevresinde yoğunlaşması anlamlıdır.

Uygar insanoğlunun temel tinsel tutumunda meydana gelen dönüşümler oldukça uzun bir süre içinde gerçekleşirler ve hemen meydana çıkmazlar, birkaç yıl, hatta onlarca yıl sonra ortaya çıkabilmeleri yalnızca bir koşula bağlı bulunmalarıyla olanaklıdır. Bununla beraber 18. yüzyılın 60'lı yılları çok özel bir önem taşımaktadır. Bu yıllar içinde J.-J. Rousseau temel yapıtlarını yazmış; eski Yunan kalıtıyla hiçbir ortak yanı bulunmayan ve Macpherson'un tüm Avrupa'yı etkisi altına alan sahtekârlığıyla («Fingal'ın oğlu Ossian'ın türküleri, Kelt dilinden çevirı») tezelden giderilen yalın-barbarca bir güzelliğe duyulan özlem işte bu yıllarda uyanmıştı. Thomas Gray («Köy Mezarlığı Elejileri») Kelt ve İskandinav söylencelerini ayrıntılarıyla incelerken, arkadaşı Horace Walpole, ortaçağ temalarını işleyen yapıtlar üzerinde çalışıyordu («Otranto Şatosu» 1765). Ve son olarak 1763'te Winckelmann'ın, Antik yontular ve madensel paralar konusunda çeşitli verilerin birikiminden, (hemen hemen hiç değişmeden 18. yüzyıla dek kalan) Rönesans tipi bir bilgelikten, antik sanatı estetiksel ve bilimsel olarak gözlemlemeye geçişi gerçekleştiren «Antik Çağ Sanat Tarihi» adlı yapıtı yayımlanmıştır.

Ancak yıllar geçtikçe, «ideal» ve «doğa» olarak antikçağ klasik güzelliğine ilişkin Winckelmann'a dayanan tasarım, grotesk bir karşıtlık oluşturmalarına karşın, yine de birbirlerini karmaşık bir biçimde etkileyebilen iki ayrı gücün etkisiyle aşınmaya uğramıştır.

Söz konusu olan güçler bir yandan, bilimsel sağlaması yapılmış olguların artması, araştırma yöntemlerinin ayrımlaşması, uzmanlaşılması, ne denli «kaba», «gündelik» ya da «yavan»

olursa olsun «tüm gerçekliğin» kapsanması yönünde çaba gösterilmesi, araştırmalarda nesnellikle ilgili isteklerin yükselmesi, tümdengelime karşılık tümevarımın ve bireşime karşılık çözümlemenin yaygınlık kazanması, varlığa ilişkin doğabilimsel tasarımların Darwin ve Haeckel'den bu yana zorunlu olarak artan etkileri; öte yandan ise, felsefi akıldışılıkla estetiksel çöküşümün, arkaik çağın klasik-öncesi karanlık «uçurumları»na eğilim göstermesi, yani Olympos «günü» yerine **Kthon** (*) «gecesi»nin yeğlenmesi, Dionysosçu etkinlemenin gizemine Apolloncu düzenden daha çok yetki tanıyarak (Nietzsche) ya da karşısına mezar toprağının ve doğuran kucağın «analık» - gizemini çıkararak (Bachofen çizgisi) vurguların değiştirilmesiydi.

Klasik ideal Skylla ile Kharybdis'in(**) arasında kalmıştır: bir yandan akılcılık, öte yandan da yeni-romantizm tarafından tehdit edilmektedir.

Önce ilk tehlike üstüne birkaç söz edelim. 19. yüzyıl, salt olgu sözcüğüne bile o güne değin görülmemiş bir önem kazandırmıştır: Her gözlemlenen ve kanıtlanabilen olgu, yalnız sahihliği nedeniyle öteki olguların arasına katılmıştır. Ve bu, ne denli ilginç, tipik ya da önemli olursa olsun, ilkesel yönden bir olgunun tüm haklarına sahipti. Olguların, bilim tarafından koşul olarak öne sürülen «demokratik» bir biçimde eşit haklara sahip olması, seçimlerinde uygulanan «aristokratik», hiyerarşik ilkeyle uyuşmamaktadır, bu ilke olmadan hiçbir ideal kural yaratılamaz ve korunamaz. Winckelmann ve Weimar dönemi düşünürleri, «gerçek» antik klasikle tarihsel olguların görgüllüğü arasında bir ayrım gözetiyorlardı. Örneğin eski Yunan uygarlığını insan onurunun başarısı olarak alkışladıklarında, kölelerin, Helotların (***), hatta Metöklerin (****) aşağılan-

---

*) **Kthon**: Yunanca «toprak», Hades, Pluton, Gaia—Demeter, Kore, Hekate, Dionysos ve Hermes gibi tanrılar Kthon tanrılarıydı. (Ç.)

**) Mitolojide, Odysseia destanında sözü geçen iki korkunç deniz canavarı. (Ç.)

***) Helotlar: Yunanca «tutuklular»; Lakedaimon'un en eski halklarından: Bir çeşit devlet kölesiydiler ve toprağa bağlıydılar ürünlerinin yarısını Ispartalılara ve Lakedaimonlulara vergi olarak teslim etmek zorundaydılar. Hiçbir hakları yoktu. Birkaç kez ayaklanarak Isparta devletini ciddi şekilde tehdit etmişlerdir (Ç.)

****) Metökler: Yunanca «birlikte oturanlar»; Bir Yunan kentinde oturan, ama yurttaşlık haklarına sahip olmayan özgür yabancılar. Oturmak, ticaret yapmak ve mesleklerini yürütmek için özel bir vergi (**Metoikion**) öderlerdi (Ç.)

dıklarını ve böylelikle tum haklara sahip yurttaşların onurunun sağlandığını biliyorlardı. Yoksa hoş olmayan olguları göremedıklerinden değil. Ancak bunlar, «gerçek-olanın» değil, «edimsel-olanın» alanına girmektedır. Geçmiş çağlardaki sıradan günlük yaşantı, 19. yüzyılın çevre betimleyici (o günkü adıyla «fizyolojik») yazın türlerinin yazarlarına ilginç gelmekteydi. Örneğin Flaubert düşlere daldığı zamanlar şöyle sayıklamaktadır: «Nil'de kürekçilik, Pön savaşları Roma'sında çöpçatanlık yaptım; daha sonra tahtakurularının beni yediği Suburra'da söylevler çektim» (15). Evet, klasik antikçağa duyulan özlem, bir zamanlar tümüyle değişik imgeler yaratmıştı. Ama bundan boyle dünyanın yalın olarak betimlenişi, giderek daha belirgin bir biçimde bılimsel ve de estetıksel bilginin buyruğu durumuna gelmiştir.

Antik uygarlık, deyim yerindeyse yeraltında bulunan, gözden uzak bır düzeye de sahipti Koleligın gerçekliği. 19. yüzyılın ortalarından bu yana klasik Antikçağ araştırmacıları dikkatlerini bu görungü üzerinde toplamaya başlamışlardır; ayrıca bu görüngüye duyulan ılgi, bılim dışındaki alanlarda da artmaktadır. Ancak bu tür bır ılginin ıdeolojik çıkış noktası çok değişık, hatta ara sıra çelişik de olabilmektedir. Kitlelerin örneği bulunmayan tarihsel eylemlere geçtigi bir dönemde bu uyanışa yakınlık duyan yazar ve düşunürlerin, eski çağlar tarihindeki «kalabalıklar»ın, «her kırılan çanağı ödemek zorunda olan» insanların sessız varlıkları karşısında özel bir duyarlılık gösterdiklerını belırtmeye sanırım gerek yoktur. Bunun için Brecht'in «okuyan işçinin soruları» adlı şiirini anımsamak yeter:

Yedi kapılı Teb kentini kim kurdu?...
Zafer taklarıyla dolu
büyük Roma. Kim dikti acaba onları?...
Genç İskender tek başına mı
ele geçirdi Hindistan'ı?
Gallileri yenerken Sezar
yanında en azından bir aşçı da mı yoktu? (16)

Nietzsche, Antik uygarlığın köleci niteliğini tam karşıtı olan oir savla belirtmişti: Kültür, köleliğin zorunlu sonucudur.

---

15) G. Flaubert. **Correspondance**, (1854 - 1869), Paris 1892.
16) B. Brecht. **Gedichte**, Leipzig 1961.

İzleyicisi Gottfried Benn 1934'te şöyle yazıyordu: «Antik toplum, kölelerin kemikleri üzerinde yükselmekteydi ve onları giderek değişime uğratıyordu, yukarıda kentler gelişiyor, dört beyaz atın çektiği arabalar, yengi, kaba güç, baskı ve büyük deniz gibi yarı tanrı adlarını almış sağlıklı insanlar dolaşıyor, aşağıda ise zincirler şakırdıyordu. Köleler, yerli halkın çocukları, savaş tutsakları, kaçırılanlar ve satın alınanlardı; tıkış tıkış ve çoğu zincire vurulmuş bir biçimde ahırlarda yatıp kalkıyorlardı. Kimse onları düşünmüyordu. Platon ve Aristoteles kölelerin kişiliğinde, en düşük düzeydeki varlığı, çıplak gerçekliği görüyorlardı. Ayın son günu pazar meydanında Asya'dan gelen ithal malları sergileniyor, kadavralar bir halka halinde gözden geçirilmelerini bekliyorlardı. Fiyatlar iki ile on Mine arasındaydı, ne de olsa yuz ile altı yuz Mark» (17)

Bu metin insanın uzerinde şaşırtıcı bir etki yapmaktadır. Sayısal verilerin ve pazar fiyatlarının bilerek somut ve meydan okurcasına yansıtılan belirginliği ilk bakışta Brecht'i anımsatsa da, yazardaki gizli kalan yönsemenin tümüyle başka bir yönseme olduğu kolaylıkla farkedilmektedir. Gerçi metinde sözü geçen veriler olaganmış gibi görunmekte, ama hiçbır zaman tonu oluşturmamaktadır; ne var ki, müziği müzik yapan tondur. Katı ve keskin sözcukler tınsel yönden yuce, hatta heyecanlandırıcı ve dokunaklı bir tonlamaya baş vurularak dönüştürülmüştür; büyüleyici bir rıtim, gunluk yaşamda kullanılan sözcükler dizisiyle («ithal malları», «pazar») estetiğin ölçütlerine göre kurulmuş, «daha yüce» dizileri («dört beyaz atın çektiği arabalar ve sağlıklı insanlar», «yengi, kaba güç, baskı ve büyük deniz») bir bütün halinde birleştirmektedir. İnsancıl olmayan zorbalık, insancıl olmayan bir güzelliğin bağıntısı olarak, ikinci bir çehresi olarak ortaya çıkmaktadır.

Engels'in 1876'daki şu sözlerini, 19. yüzyılda çok az kişi söylemek yüreklılığini göstermiştir: «Kölesiz bir Yunan devleti, bir Yunan sanatı ve bilimi olamaz» (18). Brecht için bu olgudan çıkan sonuç, antik kültürün bir sorunsallığa ve eleştirinin nesnesi durumuna dönüşmesidir. Buna karşılık G. Benn tam karşıtı bir tutum almaktadır: Antikçağ kültürünü, hatta köleliğini ahlaksal yönden yargılamak haklı gcrülemez.

---

17) G. Benn, **Gesammelte Werke in acht Bänden**, Cilt. 3, Wiesbaden 1968.
18) K. Marx/F. Engels, **Werke**, Cilt. 20.

Geçburjuva bilincinin etki alanında, olguculuğun ve karşı-olguculuğun aşırı uçları bir araya gelmektedir. Olgular karşısında duyulan 19. yüzyıldan kalma derin saygıdan, çağı geçmiş aksiyolojik hiyerarşiyi kaldırmak için yararlanılmıştır. Bu hiyerarşi ile birlikte, birer engel oluşturan pek çok gelenek doğmuş ve gözden düşmüştür. «Edimsellik», kendi özelliğini yitirmek ve de bir söylenceye dönüşmek için «gerçekliği» yerinden etmek zorundadır. İlk kez akıldışılığı öğreti olarak ileri süren ve «bilimselliği» yadsıyan Nietzsche, geleneksel değer dizgelerinin baş aşağı edilmesinde en düşük duzeydeki işleri yapması için «olgu»ya, «eleştiri»ye, «bilimselliğe» bir an için sınırsız haklar tanıyan, ardından hemen yalnız yenilerini değil, eski haklarını da elinden alan bu ikili, iki aşamalı ve özü gereği belirgin olmayan yöntemi yetkinleştirmiştir; «savaşçı saldırı» yönünü, şaşkınlık uyandıracak denli kolay bir biçimde tam karşıt bir yöne değiştirmektedir.

Nihilizmin başkalaşımını niteleyen bu oyun günümüzde de henüz sona ermemiştir. «Yeni sol»un tinsel konumu son günlerde bir kez daha alışık olduğu yollardan geçmek zorunda kalacaktı; yani sosyolojizme özenen Frankfurt Okulu'nun «yeni aydınlanma»sından, Theodor Wiesenbrund Adorno'nun «olumsuz diyalektik»inin mutlaklaştırılmış eleştiriciliğinden çıkarak, Herbert Marcuse'un «yüce yadsıma»sı üzerinden esrimenin savunulmasına, 1968 Sorbonne örneği gibi **Happening**'in (*) pratik akıldışılığına, artık akılcılıktan iyice uzaklaşmış değişik şeylere, hatta «psycho-delic devrim»e değin. Bir örnek verirsek: «Yeni sol»un gözde tanrıbilimcisi Harvard Üniversitesi profesörlerinden ve yalnızca bir yıl bile «zamanın gerisinde kalmayı» kendisine yediremeyen —her ne denli yetenekli bir düşünür değilse de, yetkin bir «basınçölçer» olan— Harvey Cox, 1965 yılında, dünyasal durıma getirme ve kentleştirme söz konusu olduğunda, toplumsal ve teknik aktivizm, «insanlığın erginliği»ne ilişkin acımasız, yanılsamaları yıkan bir eleştiri ve diğer özgülükler söz konusu olduğunda, oldukça soğukkanlı ve akılcı bir davranış içindeydi (19). Ancak, tekerleği

---

*) Happening: Günlük yaşamdaki davranışların ve nesnelerin şaşırtıcı ve kışkırtıcı bir biçimde yabancılaştırılarak çağdaş sanatçılar tarafından sergilendiği sanatsal olay (Ç.)

19) H.G. Cox, **Secular city, Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective**, New-York 1965.

tersine çevirmek için dört yıl yetmiş ve Cox «Dionysosçu» olmuştu: Artık gündemde yalnız maskaralıklar, karnaval eğlenceleri ve esrime yer almaktadır (20). Sartre'ın dilinde açıkça «yoklukçuluk» (Neantisation) diye tanımlanan iki aşamalı, ama özü gereği homojen olan oyun —önce mutlak eleştiri nedeniyle değerlerin, ardından da esrime nedeniyle eleştirinin yok edilmesi— hep yeni baştan oynanmıştır. Batı düşüncesindeki olgucu ve yeni-romantik akımların karşılıklı ilişkisi gözlemlenirken, bu ilişkinin yapısı her zaman gözönünde tutulmalıdır.

Antikçağı yorumlarken böyle bir görüş açısına başvurmamız ve bu bağlam içinde bu tür güncel konuların sözünü etmemiz okuru şaşkınlığa düşürecektir. Bu nedenle bir parça konu dışına çıkacağız. Klasik filoloji uzmanı Karl Kerenyi (1897-1971), «Papirus Elyazmaları ve İskenderiye Kültürünün Özü» başlıklı bir incelemesinde (21), bir parça kabataslak da olsa oldukça sağlam kanıtlar göstererek, daha sonra Mısır toprağı üzerindeki Yunan kenti İskenderiye'de yeniden doğacak olan doğuya özgü kitap tapıncına (Kult) karşılık, klasik Yunan kültürünün özgül, «sözlü» niteliğini ana çizgileriyle betimlemiştir. Burada tümüyle reel kultürbilimsel bir sorun ele alınmaktadır. Ne var ki, incelemenin sonunda değeryargısal olmayan saptamaların yerini, birdenbire değer konusundaki görüşler almaktadır. Ayrıca Yunanlılara özgü kültürün, ister Tevrat ve İncil'le ilgili ya da ister yeni Avrupa insancıllığıyla ilgili gelenekler söz konusu olsun, kitaba gosterilen derin saygı üzerine kurulmuş bir kültur karşısında yeğlendiği de meydana çıkmaktadır. Kerenyi'nin tasarımında tarih, ahlak dersi veren bir çeşit masala dönüşmüştür; bu ahlak dersine göre, bizler yani 20. yüzyılın insanları, Yunanlılar gibi olmak için kitapların buyurganlığından kurtulmaya çalışmalıyız. 40'lı ve 50'li yıllarda felsefe yapan Avrupalı filologlar, teknik çağın gerçekleriyle küçük düşürücü bir bağ kurmak zorunda kalmadan, bu tür çağrıların tümüyle soyut ve saygıdeğer olduklarını düşünebiliyorlardı. Ancak çok kısa bir süre sonra, «yeni - arkaikçiliğin» ideoloğu ve anti-kültür'ün ileri gelen esinleticisi Marshall Mc

---

20) H. G Cox, **The Feast of Fools, A theological Essay on Festivity and Fantasy**, New-York 1970.

21) K. Kerenyi, **Apollon. Studien über antike Religion und Humanität** Düsseldorf 1953.

Luhan, bu ütopyanın gerçekleşmesine çok az bir zaman kaldığını, yani «Gutenberg-Galaksisi»nin sonunu, çınlayan sözlerin basılı sözcükler üzerindeki yengisini, kitap tapıncının türmüyle aşılmasını, canlı söylencenin geri dönüşünü, doğal kitapsız duyarlıkla kolektif ruhların tek bir kalıp içinde zamanından önce kendi kendilerini çözmelerinin gelişimini duyuruyordu. Ancak tüm bu tanrısal bağışlar nereden gelecekti? Mc Luhan'ın yanıtı, çağı geçmiş kavramlara göre gerçekten çok yüz kızartıcıdır: Televizyondan ve öteki kitle iletişim araçlarından (22). Kerenyi, sevdiği düşlerin başından geçen bu başkalaşımı görebildiği için, her halde bunları okurken iyice şaşkına dönmüştür. Ne var ki böylelikle, Kerenyi'nin antikçağla ilgili yorumunun, doğrudan doğruya McLuhan'a götüren bir kültürbilimsel düşün çizgisini izlemesine ilişkin nesnel gerçeklik ortadan kalkmamaktadır. Bu nesnel gerçekliği de sonuçta, idealleştirilmiş bir Hellas'dan ideal olmayan şeylere geçiş oluşturmaktadır.

Friedrich Nietzsche'nin «Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu» (1872) adlı kitabı, ayrıntılarına girmemize yetecek denli tanınmaktadır. Burada yalnızca geçmiş döneme yabancı, Nietzsche'den sonraki konum içinse tipik olan iki etkenin belirtilmesi gerekmektedir. Birincisi, Nietzsche kendinden önce hiç kimsenin göze alamadığı bir davranışta bulunarak, Yunan klasiklerinin önemli bir bileşenini dolambaçlı yollara sapmadan yadsımış, tek bir el hareketiyle onu bütünden ayırmış ve «gerçek anlamda klasik değil» diye hakkında yargıya varmıştır işte Nietzsche Sokrates'e böyle davranmıştır. O güne değin eski Yunan klasiklerinin görünümünü dehalar hep homojen bir dünya olarak algılayagelmişlerdir; olsa olsa küçümseyici bir tonla hiçbir değer taşımayan Geç-antik dönemden söz edilebiliyordu; ama artık, yalnız klasik dönemden sonra değil, daha klasik Atina'da bile klasik çağ yerine arkaik çağın ele alınması gerektiği bir zorunluluk olarak ileri sürülüyordu. Amaçlı tutkusunun tüm gücüyle Nietzsche, Yunan anlıkçılığına karşılık Dionysos söylencesinin «trajik bilgeliği» yanında yer almıştır. Dünya tarihindeki Sokratesçi uğrak geç de olsa ortadan kaldırılmalıdır. Nietzsche'nin izleyicileri arasında da hep bu tür düşlemlerle karşılaşırız. İkincisi, söylenceyi romantik bir

---

22) M. McLuhan, **Understanding Media**, New-York 1966;
M. McLuhan, **From Cliché to Archetype**, New-York 1970.

biçimde yeniden canlandıranların (Schelling, Creuzer, Bachofen) modası geçmiş gibi görünen dingin ağırbaşlılığı yerini, Nietzsche'de, ileride daha fazla bir aşırılığa ulaşmak için, içsel zorunluluğu içeren oldukça öfkeli bir tutuma bırakmak zorunda kalmıştı. Açıkyüreklilikle yazdığı dizelerden birinde dediği gibi: «Senin yitirdiğini kim yitirmişse, dur durak bilmez artık» Nietzsche'den yönlenen bir düşünce tarzı, kendi sürekli yaygınlaşmasına ilişkin bir abartma biçiminde meydana çıkmıştır. Bugün unutulmuş, ama o zamanlar çok önemsenen bir olay bu tür yaygınlaşmaya bir örnek olarak gösterilebilir; 1926'da geçen bu olayda Nietzsche'nin gizli bir insancı, akılcı ve Sokrates'le aynı düşünceleri paylaşan bir kişi olduğu «ortaya çıkarılmıştır». Yaşam felsefesinin etkin bir temsilcisi ve 20'li yıllarda özellikle Alman felsefesi tarihçisi olarak tanınan, daha sonra Hitler rejiminin savunucusu durumuna gelen Alfred Baeumler, Bachofen'in metinlerinden hazırlanan bir seçme için kaleme aldığı görülmemiş kapsamdaki —yaklaşık 300 sayfa— bir giriş yazısında. İlkçağlar söylencesine ilişkin sorunsalı Winckelmann'dan 19. yüzyıla değin izlemiş olan yorumların tarihçesini betimlemiştir. Ve burada birdenbire şu sözlerle karşılaşırız: «Özetlersek, Nietzsche'deki yaşam kavramında, yaşama ölüm ciddiyeti veren derinliğin bulunmadığını görürüz»; «Nietzsche'de simgesel görüş eksiktir. O, Yunan tapıncının sonsuz gerçekliğinden hiçbir şey görmemiştir»; «Çağdaş öznelciliğe uygun olarak Nietzsche, Yunan bireylerinden ayrı ayrı söz etmektedir...» (23). Ve buna benzer şeyler. Bu durum istemeden tarihsel bir komediyi içermektedir: Nietzsche'nin Sokrates'e yöneltiği suçlamaların aynısını, Baeumler Nietzscheye yöneltmektedir. Gece tanrısı Dionysos'u yeğleyen Nietzsche'nin düşüncelerinde bile, Baeumler yine de çok fazla ışık bulmaktadır: «Her şey ön planda, her şey belirgin, her şey aydınlık» diye burun kıvırmakta ve bu aydınlığı «bayağı» bulmaktadır. Ancak, burada karşımıza bir iyilikbilmezlik örneği çıkmaktadır: Baeumler elinden gelen her şeyi Nietzsche'den öğrenmiştir - hatta Nietzsche'nin nasıl kötülendiğini bile. Ne var ki, eksiklikleri ve tutarsızlıkları nedeniyle «ustaları»nı kötülemek, her çeşit tinsel aşırılığın mantığına özgü bir davranıştır.

---

23) A. Baeumler, «Bachofen der Mythologe der Romantik», **Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von Bachofen,** München 1926.

Nietzsche'nin izleyicileri, tarihin baştan sonra yeniden ele alınması gerektiği konusunda birleşiyorlardı. Peki ama, acaba hangi dönemden sonra her şey ters gitmişti? En aşırı görüşler bu dönemi tarihin derinliklerinde aramaktadırlar. Alman Varoluş felsefesinin önde gelen temsilcisi Martin Heidegger, bu konuda tipik bir örnek oluşturmaktadır. Heidegger, düşmanını «metafizik»te görmektedir; böylece varlık'a, anlıkçı ve insanıçinci bir yaklaşımı amaçlamakta, ama «varlık ve zaman» başlıklı yazısında «metafizik»e yönelimi, yeni çağın eşiğinde Descartes'ın felsefi girişimiyle birleştirmektedir: Descartes'ı Yunan klasiklerinin parlak örneği (Aristoteles) ile karşılaştırırken, yirmi yıl sonra, 1947 yılında, artık Platon'un düşüncelerine bile katlanamamaktadır. Bu durumda, en azından Sokrates'ten önceki düşünürlerin (Heidegger tarafından yüksek değer biçilen) «suçsuz» ve lekesiz kaldıkları umut edilebilirdi. Ama hayır: Suç önce Parmenides'e, sonra da daha önceki düşünürlere yüklenmiş ve bu suçlamalar, felsefenin çöküş dönemiyle neredeyse doğuş döneminin birleştiği yerde sona ermiştir. «Görüşlerindeki mantık, onu, varlık'ı henüz hiç kimsenin düşünmediği kanısına vardırmıştır» (24). Yunan klasik çağından, Yunan arkaik çağına kaçan çağdaş nihilist bilinç bir karabasanda gibi orada da kendisini görmektedir.

Heidegger'in felsefi ve siyasal karşıtı olarak ortaya çıkması gereken Adorno, burjuva akılcılığının hiç sevilmeyen belirtisini antikçağın hemen başlangıcında, Odysseia'da bulmuştur (25).

Klasik çag, «burjuva» saygısının ve «akademik» tapıncın nesnesi olarak kendisini küçük düşürmuştür. Klasik çağ gereğinden çok akılcı, gereğinden çok ahlakçı ve insancı, gereğinden çok erdemli ve ölçülüydü. Başka bir deyişle, suçu klasik olmasından ileri geliyordu. Engels 1884 yılında, eski Yunanlılarda «vahşileri», «Iroqua»ları da görmek gerektiğini belirttiğinde, bu istek 19. yüzyıl için hiç de basmakalıp değildi. Ama 20. yüzyıl, eski Yunanlıları umursamadan, Helenizmlerine katılmadan, onlarda «Iroqua»lardan başka hiçbir şey görmeden, neredeyse «vahşi» ile karşı karşıya kalınmasına neden olan aşırı psikolojik bir tutuma sahne olmuştur.

---

24) P. Gaydenko, **Eksistenzialism i problema kultury**, 1963.

25) M. Horkheimer, Th. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**, Frankfurt am Main 1969.

Yalnız burada iki şeyi birbirinden ayırmak zorundayız. İster zencilerin bir tapınma maskesi, ister bir Ege tanrısı söz konusu olsun, ilkel-olandaki bağımsız estetiksel değerin ortaya çıkarılması, algılama yeteneğimizi zenginleştirmektedir; yani kesinlikle yadsınmaması gereken kültürel bir etkinliktir. Ama sorunun öteki yanı da göz ardı edilmemelidir: Arkaik çağ dipsizliklerinin, kanlı kurban törenlerinin, fallus tapımlarının özlemini çeken, yaşayan söylenceden esritici bir deneyim kazanmak için bulanık, çözülemeyen ve cisimleşmemiş ilkbiçimler dünyasına dalan Nietzsche-sonrası nihilizminin çömezleri, groteskı ve nitelikleri kuşku uyandıran birer görüngüdürler. Ayrıca bunlar umutsuz isteklerin de birer görüngüsüdürler, çünkü özlemi duyulan «ilkellik»e ve «doğallık»a bir kez de olsa ulaşmak olanaklı değildir.

Antikçağ klasiklerinin geleneksel imgesini sarsan ve yok eden çeşitli nedenlerin ortak etkisini araştırıp meydana çıkarmak istiyorsak, o zaman hiç olmazsa en genel biçimiyle bilimin içsel dönüşüm etkenini de belirtmemiz gerekmektedir. Yeni, henüz uygulanmamış ve bu nedenle çekici olan çözümleme olanakları günümüzde makro ve mikro yapılar düzeyindeki araştırmalara bağlı olmaktadır. Toplum ve ruhbilimleri alanında ise bu: bir uçta «genel» şemaların hazırlanması ve değerlendirilmesi, öteki uçta da gerçekleşen değerlerin en basit, en düşük düzeydeki birimlerinin sınıflandırılması anlamına gelmektedir. Bugüne dek ne biri ne de öteki ruh ve toplumbilimleri pratiğinde tam olarak gerçekleştirilmiştir. Adı geçen ilk yönseme nedeniyle, antik kültürün bağlamı içinde bireysel «tek oluş»un ve somut kendine özdeşliğin ayrıcalığından yararlanan her çeşit olgu bu bağlamdan çıkarılmakta ve yeryüzündeki öteki «aşamalı» benzeşik uygarlık görüngüleriyle «örnekbilimsel» açıdan karşılaştırılabilirlik ilkesine göre başka bir diziye yerleştirilmektedir. Yerel ve tek görüngüleri niteleyen terimler bile, yöntemli olarak evrensel anlamda değişik yorumlanmakta ve tüm görüngü sınıfları için tür adlarına dönüştürülmektedir. Ikinci yönseme nedeniyle, bir metnin (bir kompozisyonun ya da bir konunun) önceden en basit imgelerin bütünlüğüyle eş tutulan birimleri artık bölünmez atomlar olarak ele alınmamakta, tersine bileşenlere ayırma işlemi sürdürülmektedir. Metinleri «mikroskop altında», yani hiçbir okurun ya da gözlemcinin uyamayacağı şekilde çok yakından gözlemenin tüm çeşitleri ve «doğal» insansal tepki düzeyinden uzaklaşarak okuma

olmaktan çıkmış «yavaşlatılmış okuma» yöntemleri aynı işlem içine girmektedir. Bilimdeki bu tür yöntemler, kuşkusuz kendi içsel zorunluluğu nedeniyle haklılık kazanmaktadır: Gelişen çalışma olanaklarının seçimi ve gerçekleştirilmesi, önüne geçilemeyen ya da geçilmemesi gereken bir süreçtir. Bilim, böylesine yöntem ve yollara baş vurabilir, ama önceden var olanı yinelemeye kalkışmamalıdır. Ancak biz burada bu tür bilimle değil, bilimin çevresindeki akımlarla, çağın akımlarıyla uğraşmaktayız. Bunlar, «mutlak» bilimden, gerçek bilimden ayrı tutulabilirler; salt görgül varlık biçimi içindeki bilim, yani canlı ve somut bilim adamının reel etkinliği bu akımlara kolayca yaklaşabilir.

«Kültürel soyutlamanın ilgi çekmeyen uzayı» bir kuruntu değil, tersine belli bir tarzda çevrebilimin içine düştüğü bunalımı anımsatan çağımızın reel bir tehlikesidir. Bu uzay içinde kültür ideali karşısında içsel bir tutum almak olanaklı değildir. Antikçağ karşısındaki, Antikçağ klasik idealiyle içsel, çok yakın bir ilişki olanağını tek başına içeren «klasikçi» tutumu yok etmeye katkıda bulunmuş ve de bulunan tüm güçlerin ortak etkisini burada incelemeye çalıştık. Ama aynı zamanda 20. yüzyıl tarihi, klasik ideale yeni bir can verme, onu yeniden yorumlama ve kurma, ona yeni bir dizge içinde yer verme çabalarına tanık olmaktadır. Ancak bu çabalar, başka bir inceleme yazısının konusunu oluşturmaktadır.

Demek ki: Klasik ideal saptırılmış ve tehlikeye düşürülmüştür. Klasik ideali her yönden tehdit eden, birbirlerinden çok ayrı, ama yine de bağımlı, hatta zorunlu olan güçlerin etkisi, son bölümlerini ele aldığımız alanlarda çok belirgin ve açık seçik olarak izlenebilmektedir. Yani, Nietzsche'den günümüze dek Batı nihilizmindeki akıldışı ve olgucu değişikliklerin çatışma ve ilişkilerinde. Ne var ki, bu güçlerin etkisinin, salt bu alanla sınırlı kalamayacağı ortadadır.

Klasik ideali «kurtarmak» için bir öneride bulunmayı aklımızdan geçirmiyoruz. Gelecek ise, umut ve tehlike, talih ve rizikodur; burada güvenceler aramak yanlıştır. Ancak, klasik ideale yeni bir yaşam bağışlanacaksa, bu, onun saptırılmışlığına, zayıflık ve tehdit altında bulunuşuna ilişkin süreğen duygu ile birleştirilmelidir: hem de «her şeye karşın».

Winckelmann ve Schiller döneminde Antik güzellik, doğanın güzelliği ile sık sık özdeşleştiriliyordu. Çağımızda ise

doğa, Rousseau okurlarına göründüğü gibi, artık sonsuz, zamandışı ve güçlü değildir. Doğa, beceriksiz ellerimizle tuttuğumuz ve kaygı ile üzerine titrediğimiz bir hazinedir.

Geçmiş yüzyılların kültürel gelenekleri karşısında da durum aynıdır. Onlar da bize «aktarılmış», teslim edilmiş ve emanet edilmiştir (anımsarsak: «insanoğlu, insanların eline teslim edilecektir»); bizler bu teslim edilmişliği bağlılıkla, ama aynı zamanda teslim etmekle ya da ihanetle yanıtlayabiliriz. Eski Yunanistan bizler için, bir zamanlar ders kitaplarının sayfalarını doldurduğu gibi, artık ağır ve büyük önem taşıyan bir gerçeklik değildir. Şimdi onu çok küçük olarak görmekteyiz ve onun bu küçük boyutlarını (uzayda, ama zaman içinde de - yoksa klasik dönemin gelişimi daha uzun mu sürdü?) yüceliğinden ayrı düşünemeyiz. Chesterton'un bir zamanlar dediği gibi, Hellas'ın küçücük kent devletlerinde, Pers krallığının geniş topraklarında yer bulamayacak denli büyük olan görkemli bir felsefenin beşiği bulunuyordu. Klasik idealin yaşaması için hiçbir şey güvence olamaz. İşte bu nedenle günümüzde, karşı çıkılmadan benimsendiği dönemden çok daha büyük bir değer taşımaktadır.

TÜSTAV

DOSTOYEVSKİ'NİN MİRASI

Klaus STÄDTKE
Helmut GRASSHOFF

Heinrich Mann anılarında, 19. Yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa düşün yaşamının Rus edebiyatınca «istila ediliş»ini, kültür tarihinde etkileri devam eden bir süreç olarak tanımlamaktadır. H. Mann'a özellikle, bu edebiyattaki radikal bir ahlaksallığın duygulandırıcı anlatım tarzı ve devrimci halk hareketinin düşünsel itici gücü olarak gördüğü işlevi çekici geliyordu. Klasik Rus edebiyatının genel bir özelliği olarak belirtilen hümanist idealle topluma bağlılığın bu birliği, gözlemciye, eğer kurgusal yorumlarla ya da pozitivistçi yapı betimlemeleriyle yetinmiyorsa, estetiksel değerlendirmeyi tarihsel eşgüdümle birleştirmesini bilen bir açımlama yöntemini benimsetmektedir. Edebiyat tarihi sürecindeki özgün yasallık ve gerçekliğe bağlılığın karşılıklı etkilerini anlamak için, gerçekçi bir imgenin tasarlandığı yerde bir söylencenin düşgörüntüsü belirmesin diye, estetiksel ölçüte her zaman tarihsel bir boyut gerekli olmaktadır. Gerçeklıği estetiksel-edebi yönden özümsemenin geçmişten kalan modelleri tarihsel açıdan bir bütün olarak gözlemlenebilirlerse, ancak o zaman bu modellerin günümüz için üretici olan sorunlarına ve sanatla ilgili kendi güncel sorunlarına yaklaşabilinir. Georg Luàcs'ın 19. Yüzyıl Gerçekçiliği üze-

rindeki kapsamlı incelemesinde Rus edebiyatı işte böyle bir model olarak belirmektedir. 1789 ve 1848 burjuva devrimlerinin gerilim alanında doğan gerçekçi edebiyat Lukàcs için, kendi model karakteri içinde tüm Avrupa'ya özgü bir fenomen, Antikçağ'dan sonra dunya edebiyatının gelişme döneminde ikinci bir klasik «mutlu olay»dır. Gerçekçi edebiyatın en önemli aşamasını, örneğin Goethe'de ya da Balzac'ın **İnsanlık Komedyası**'nda olduğu gibi, kahramancasına ve yitik burjuva yanılsamalarının ayrıntılarıyla betimlenişi oluşturmaktadır. 19. Yüzyıl eleştirel gerçekliğine ilişkin bu imgenin sorunlar çıkaran arka yüzü, Lukacs'ın tarihsel çıkış noktasını soyut bir şemaya dönüştürdüğü ve tek tek sanat yapıtlarını edebi biçimlendirmenin zorunlu ölçütleri düzeyine çıkardığı yerlerde açık seçik görülmektedir. Lukacs'ın gerçekçilik anlayışındaki bu sistem zorunluluğu, özellikle Rus edebiyatını hedef almaktadır. Bu durumda 1905 yılı, 1848 Avrupa devriminin «Rusya'daki karşılığı» olmakta, Tolstoy'un romanları da Batı Avrupa Gerçekçilik geleneğinin başarılı bir devamı sayılmaktadır. Tarihte gerçekleşenler, belli bir anlamda edebiyatta da gerçekleşmekte ve böylece Tolstoy Shakespeare'in, Goethe'nin ve Balzac'ın yanında yer almaktadır. Tarihsel ve edebi «karşılığın» bu tür bir soyutlanış aşamasında ulusal ozelliklere doğallıkla pek yer kalmamakta ve Rus Gerçekçiligi de sadece genel hatlarıyla seçilebilmektedir. Bu edebiyatın nesnel bir değerlendırmesini yapmak için, tarihsel maddecı gozlem tarzının farklı bir biçimde uygulanması gerekmektedir. Bu işlem, Rusya'daki tum modern edebiyat akımlarının Batı Avrupa edebiyatıyla ilişki içinde olduğunu, ama aynı zamanda özgül toplumsal ve kültürel süreçleri temel alarak oluştuğunu gösterebilmek açısından zorunludur. Puşkin, Goethe'nin **Edebi Sansculottçuluk**'ta öne sürdüğu klasik ulusal bir yazardan beklenen ozelliklerin hepsine sahiptir. Ancak Puşkin'de klasik öğe, Alman edebiyatından farklı olarak, romantik şiir sanatından ve Dekabrist-hareketinin yükselişiyle başarısızlığa uğrayışının yarattığı dolaysız etkiden çıkarak gelişmektedir. Gerçi Tolstoy ve Dostoyevski Goethe'den, Fransız edebiyatından çok şey almışlar, ama hiçbir zaman kopya etmeyip, kendi tasarılarını gerçekleştirmişlerdir. Tolstoy, örneğin **Savaş ve Barış**'taki savaş betimlemelerinde Stendhal'in etkisini itiraf etmektedir Ama yalnızca bir edebiyat tarihçisinin eğitimde geçmiş gözu Tolstoy'un romanında, **Parma**

Manastırı'ndan alınarak işlevi değiştirilmiş olan motifin varlığını farkedebilir. Tolstoy'un gerçekçi romanda birey, doğa ve toplum arasındaki ilişkileri butünüyle ele almasını sağlayan yapısal ilke, Fransız romanındakine oranla önemli farklılıklar göstermektedir.

Schiller'in oyunlarındaki kahramanlar karşısında Dostoyevski'nin duyduğu gençlik heyecanı, kısa süre sonra Gogol'ün esinlendirdiği «efsanevi memur» görüntüsüyle yatışmış ve Dostoyevski bu görüntüden çıkarak kendi gerçekçilik tasarımını oluşturmuştur. Petraçevski-çevresindeki tartışmalar, Omsk'daki «ölüler evi»nde kalış, Batı Avrupa yolculukları ve güncel olayların dikkatle izlenişi, Dostoyevski'nin, büyük romanlarda biçimlendirdigi genel bir yaşantılar dunyası yaratmasını sağlamıştır. Çağdaş ideolojik sistemlerle, ozellikle devrimci demokratlarla ve «Rus sosyalızmi» duşüncesiyle çıkan sürtüşmeler Dostoyevski'yi, kendi dunyagorüşsel ve edebi tasarımını sorgulamaya ve de üzerinde yeniden duşunmeye zorlamıştır. Sonraki yıllarda, özellikle **Karamazov Kardeşler**'de Schiller'i anımsayışı, gençlik yıllarının gözde yazarıyla eleştirel bir diyaloga girdiğini göstermektedır, ama bu diyalogu kendi yapıtlarının ve tarihsel bağlamlara ilişkin kendı görüşlerinin düzeyinde sürdürmektedir artık.

Verilen bu birkaç ornek bile, gerçekçilik geleneğini surdurmenin, daha geniş bır anlamda ıfade edilirse, dünya edebiyatının mevcut simge ve motıflerını 19. Yuzyıl Rus gerçekçiliğinde benimsemenin, yalnızca ulusal edebiyattaki gelişmeyi somut dipdüzey alarak mümkün olabileceğini göstermektedir. Rus gerçekçilığının dünya edebiyatına olan katkısı değerlendirilmek istenirse, o zaman bugün belki de çoktan unutulmuş, günün modasına uyularak kaleme alınmış kitle edebiyatından başlayıp ünlü yazarlara ve başyapıtlara kadar uzanan bu gelişme tüm kapsamıyla göz önune alınmalıdır

Ayrıca Rus edebiyatının Batı Avrupa'yla ilişkisine, yalnız dünya edebiyatındaki yerinin tarihsel-tipolojik model konumları bakımından olmamak üzere, bakıldığında, ortaya çok dinamik ve ayrımlı, ama öte yandan bir bakışta anlaşılabilecek bir görünüm çıkmaktadır: Rus düşün yaşamındaki ve özellikle Rus edebiyatındaki felsefı ve de estetiksel edebi etkisi yadsınmamasına, büyük bir esin kaynağı da olmasına karşın, Rus yazarları ve aydınları, Batı Avrupa burjuva toplumunun temel

gelişme sorunlarına karşı kuşkucu ve olumsuz bir tutum almaktadırlar. Rus edebiyatı, uzaktan da olsa, bu toplumun ayrıntılı bir görünümünü vermektedir. Kahramancasına ve yitik yanılsamalar, kapitalist mülkiyet hırsı, yabancılaşma sorunsalı ve burjuva-düşülküsel devrim modeli, özellikle yüzyılın yarısından bu yana Rus romanında tarihsel bir deneyim olarak yoğun bir biçimde yer almışsa da, 1861'den sonra uzun bir süre yarı-feodal Rusya için çözümsel bir seçenek olarak benimsenmemiştir.

19. Yüzyılın sonuna kadar burjuva düzeninin Rusya'da istikrar kazanamaması, az çok durulmamış, karmaşık bir geçiş dönemi izleniminin dogmasına neden olmuştur. Toplumsal gerçeklik, ezilen halk kitlelerinin çıkarı doğrultusunda aşılması gereken, geçici bir gerçeklik olarak belirmiştir. Burjuva ilerlemesine ilişkin liberal düşüncenin, 60'lı yılların reform döneminde Rusya'da gerçekleşmesi mumkun olmayan bir umuttan öteye gitmediği anlaşılmış ve ilerici toplumsal bilinçte geleceğe dönük yeni, uyumlu bir toplum ideali oluşmuş. ahlaksal niteliği dünyayı değiştirmeyi hedefleyen bir «homo novus» imgesi biçimlenmiştir. Ne var ki, entelektüel ve populer-naif kökenli bu düşülkusel karşıt-tasarı yaygın bir yanılsamaya dayanmaktaydı: Özgür köylülerin kuracağı demokratik bir toplumla Rusya'da feodalist ve de kapitalist sömürüye son verilebilecekti. Rusya'daki koşullardan doğan, feodalist ve kapitalist düzene karşı tarihsel bir seçenek olarak tasarlanmış bu ideal, edebi biçimini çok değişik tarzlarda bulmaktaydı; örneğin kuramsal temelini Feuerbach ve düşülkücülerden alan, devrimci yoldan kurulmuş toplumcu düzene ilişkin bir görünüm olarak Çernişevski'nin Ne Yapmalı? romanındaki ya da «altın çağ»a ilişkin eğretilemeli bir imge olarak Dostoyevski'nin romanlarındaki gibi.

Sınıfsal çatışmada halkın çıkarlarıyla ideallerinin yanında belirgin bir biçimde yer alış, burjuva düzeni hakkında varılan yıkıcı yargı, Avrupa ve Rusya'daki toplumsal status quo'ya karşı biçimlendirilen insancıl karşıt-tasarı, Rus gerçekçiliğinin 19. Yüzyılın sonundan bu yana dünya edebiyatı bağlamında aldığı seçkin yerin düşüncel temelini oluşturmakta ve Heinrich Mann'ın formüle ettiği gibi, «devrimden önceki Rus devrimi» olarak Rusya'nın «yüz yıllık büyük edebiyatı»nı karakterize etmektedir.

⁂

Thomas Mann'ın «Doğu'nun Dante'si» ve Maksim Gorki'nin de «Rus Shakespeare'i» diye nitelediği Fiyodor Mihailoviç Dostoyevski genellikle, Tolstoy'un yanı sıra, klasik Rus edebiyatının tipik temsilcisi ve simgesi sayılmaktadır. Dostoyevskı'nin sanatsal ustalığı, herkesçe kabul edilmekle kalmayıp, dünya edebiyatının önde gelen ünlü yazarlarından birçoğuna esin kaynağı da olmuştur. Kaleme aldığı büyük romanları, içerdikleri gerilimli olaylar, felsefi sorunlar, psikolojik derinlik ve insancıl anlatım nedeniyle bugün de geniş bir okur çevresini büyülemektedir. Dostoyevski'nin dünya görüşü üzerinde yüzyılı aşkın bir süredir tartışılmaktadır.

Burjuva toplumunu acımasızca eleştirisi, «yeraltındakı insanlar»ın acılarına ve sefaletlerine karşı gösterdiği sınırsız duygudaşlık, insanlık düşmanı bir çevreye karşı başkaldıran bireyin en gizli duşunce ve özlemlerını hatır gönül dinlemeden açığa vuruşu, süregiden kargaşadan üzüntü içinde kıvranarak bir çıkış yolu arayışı ve dınsel gizemcılığı özellikle toplumsal bunalım dönemlerinde geniş yankılar uyandırmıştır.

Böylece yirmili yıllarda tam anlamıyla bir Dostoyevski-tapınıcı yayılmış, Nietzsche'nin «üstün insan»ı gibi Freudcu psikanaliz de aynı şekilde Dostoyevski'nin dahicesine ruh çözümlemelerini ve gizemlı önbılı yetısini kendılerıne temel almışlardır. Dışavurumculuk döneminde unlu birçok yazar Dostoyevski'deki «suça yatkın azız çehresı»nın buyusüne kapılmıştır. Batı Avrupa'da bir Dostoyevskı-Ronesans'ı Ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra, eski dünyanın temelleri sarsıldığı ve insanlar kapitalist toplumda yalnızlıklarının ve de yabancılaşmalarının bilincine yeniden vardıkları zaman gorulmüştür Varoluşçuluktan Yeni-Tomacılıga ve aşırı sol radıkalizme kadar değişik burjuva akımlarının temsilcileri Dostoyevski'nın felsefi-estetiksel ve ahlaksal-dinsel görüşlerini paylaşmışlardır.

Yapıtlarının burjuva edebiyat bilimcilerince genellikle tek yanlı değerlendirilişi ve yanlış yorumlanışı, ilkesel bir hesaplaşmanın kaçınılmazlığını vurgulamakta ve büyük Rus romancısının edebi mirasının diyalektik-maddeci araştırmalarca, insanlığın kültür mirasını yaratıcı biçimde özümsemek ve daha da geliştirmek ilkesine göre, eleştirel açıdan tekrar değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Dostoyevski-araştırmaları son on yılda büyük bir gelişme göstermiş, yazarın fark gözetmeden değerlendirilmesine ilişkin

zaman zaman beliren eğilimi aşmıştır. Bu bölümde sunulan yazılar okura, en önemli araştırmalardan birkaçını ve bu araştırmaların son durumunu tanıtma amacını gütmektedir. Yazılarında görüşlerini açıklayacak olan edebiyat bilimciler, uzun yıllar boyunca bu büyük Rus yazarının sanatsal mirasına eğilmişler ve araştırmalarıyla bilimsel yeni bir Dostoyevski-imgesi için kuramsal bir temel oluşturmuşlardır.

Dostoyevski'nin edebi yapıtlarına ve çelişkili siyasal-toplumsal görüşlerine, sanatsal yönteminin özgüllüğüne ve dünya edebiyatı üzerindeki etkilerine ılişkin en yeni bilgilerden oluşan bu seçki, ortaya konan sorunların eksizsiz olduğu ve onlara kesin çözümler getirdiği savında degildir, daha çok bu önemli ve aynı zamanda tartışmalı yazarı örnek alarak, kültürel mirasın meydana çıkarılması sırasında geleceğin toplumu için edebiyat bilimin izleyeceği yeni yolları gösterme amacına hizmet etmektedir.

Kapitalizmle sosyalizm arasındaki karşıtlığın derinleştiği günümüzde Dostoyevski'nin yapıtları güncel bir önem kazanmaktadır. Birey-toplum ilişkisi, insanoğlunun kendini biçimlendirme sorunu, «ezilenler ve hor görülenler»in daha iyi ve daha mutlu bir varoluş için verdikleri savaş, öte yandan küçükburjuva bireyciliğinin, siyasal anarşizmin ve sol radikal terörün mahkûm edilmesi bugün, değişen tarihsel koşullarda bile gündemde yer almaktadır. Dostoyevski, uzlaşmaz çelişkilerin egemen olduğu sınıflı toplumda küçük burjuva önyargılarının ve toplumsal ilişkilerin karşısında insanın içine düştüğü ruhsal dengesizliği ve başkaldırıyı olaganustu bir duyarlıkla göstermektedir.

Dostoyevski'nin «başkaldırısı» ve kapitalist sisteme yönelik eleştirisi, düşülküsel toplum tasarısı ve de kapitalizme dokunmadan «Rusya'ya özgü bir yol»dan sosyalizme varmak için gösterdiği umarsız çaba, tarihsel dönemin çelişkililiğinden çıkarak devrim öncesi Rusya'sının siyasal-toplumsal ve ekonomik koşullarıyla ayrılmaz bağı içinde nesnel ve öznel etkenler gözönünde tutularak ele alınmakta ve ayrıntılarıyla çözümlenmektedir. Gerçeklikle düşlemin bağı, romantik gelenekle olan polemikler, süje ve karakter biçimlendirmenin devingenliği de araştırmaların öteki ağırlık noktalarını oluşturmaktadırlar.

DOSTOYEVSKİ'NİN SANATSAL DÜŞÜNCESİ

Boris S. MEYLAH *
Çeviren : Oğuz ÖZÜGÜL

«Temel İlke»nin Peşinde

Çağdaş Batılı eleştirmenler tartışmalarında Dostoyevski'yi bir sezgici olarak değerlendirmekte, kimileri de akılcı saymaktadırlar. Bu tartışmalar hiç de soyut-kuramsal bir nitelik taşımamaktadırlar. Dostoveyski'yi sezgici sayarak yapıtlarının sezgisel içtepilerle ya da «gizemli esinler»le yaratılmış olduğu kanıtlanırsa, o zaman bu durum, Dostoyevskı'yi çağdaş Modernciliğin düşünsel önderi olarak görmek ve Freudcularla Yeni-Freudcuların kuramını desteklemek anlamına gelecektir. Dostoyevskı'nın yaratıcılık sistemini akılcılığa bağlama çabaları da durumu ilkesel olarak değiştırmemektedir, çunkü burjuva eleştirisinde «akılcı bir din» savı oldukça yaygındır. Bu düşünceler daha da geliştirilirse, Dostoyevskı'nin dinsel-felsefi görüşlerinin kendi gerçeklikleri içinde çurütülemeyeceğini ve kesin mantıksal bir temele dayandığını okura inandırmak kolaylaşır. Biyografi yazarlarından bazılarının estetiksel kuram sınırlarını aşmamalarına karşın. Dostoyevski'nin yapıtlarının salt sezgisel ya da akılcı nitelikte olduğu görüşü yine de inandırıcı olmamaktadır; çünkü bu iki görüş açısı da yazarın sistemini belirleyen genel ilkelerin dışında kalmaktadır. Demek ki, bu du-

*) Sovyet Edebiyat Bilimcisi, SSCB Bilimler Akademisi Rus Edebiyatı Enstitüsü üyesi.

rumda Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesi sorunu ilginçliğini ve güncelliğini korumaktadır: Bu sorun, yazarın yaratıcılık sistemindeki özgürlük ve yasallıkların bilinmesinde, imgesel-olanın yapısının araştırılmasına ve ideolojik temel düşüncelere bağımlı olarak bu düşüncelerin değişebilirliğine bağlıdır.

Çok belirgin olan bilgikuramsal-çözümsel yönseme, Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin ve estetiğinin temel özelliklerinden biridir. Yapıtlarında karşımıza her zaman, sanatçının çağdaş gerçekliği çözumlerken belirli «yasalar» ve «temel ilkeler» bulmak zorunda olduğu düşüncesi çıkmaktadır. Dostoyevski'nin kendisi de böyle bir araştırmanın güçlüklerine değinmektedir: «Toplumsal yaşamın uzun süredir içinde bulunduğu ve bugün özellikle artmış olan kargaşada sanatçının olağan bir yasayı, temel ilkeyi, hatta Shakespearecı olçüleri bile bulması güçtür; temel ilkeyi düşünmeden bu kargaşanın sadece bir bölümünü kim aydınlatacaktır?» (1) Yalnızca «temel ilke» sorunu, yani «kargaşa»nın nedenlerini meydana çıkarabilecek belirli bir yasallığın bulunması sorunu bile ilginçtir. Çöküş süreci içinde, aynı şekilde araştırılması gereken yeni bir başlangıç olgunlaşmaktadır: «Hiç kuşkusuz bizde yaşam ve bunun sonucunda aile de çökmektedir. Ama zorunlu olarak yaşam tekrar yeni bir temel üzerinde gelişmektedır. Yeni yaşamın başlangıcını kim bulacak ve belirleyecektir? Bu çöküşün ve yeni başlangıcın yasalarını, bir parça bile olsa, kim değerlendirecek ve ifade edecektir? Yoksa daha çok erken mi?» (2)

Doğallıkla Dostoyevski, bu kavramların gerçek anlamında, ne «temel ilke»yi ne de «yasalar»ı bulabilecek ve kendisince bu denli kesin ve de etkileyici biçimde ortaya atılan sorunlara çözümler sunabilecek durumdaydı. Çağdaş gerçeklikte «belginlik»in ve açıklığın bulunmadığını belirterek bu sorulara yanıt vermenin olanaksızlığını açıklayan Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**'in önsözüyle Delikanlı'nın sonunda, boyle bir dönemde açıklık istemenin garipliğine dikkati çekmiştir. Ancak Dostoyevski düşüncelerini sanatsal bilgi üzerinde yoğunlaştırdığı sürece, «temel ilke»nin aranması verimli olmuştur. Dostoyevski yapıtlarında «toplumun kimyasal ayrışması»na, eski düzenin çökmesi ve yeni bir «burjuva soyguncuları» döneminin başla-

---

1) Dostoyevski, Tüm Yapıtları Cilt 12, Moskova - Leningrad 1929, s. 36.
2) A.g.y., s. 36.

masıyla ortaya çıkan karmaşık süreçlere ilişkin görkemli bir imge yaratmıştır. Dostoyevski'nin maddeci sosyologlara karşı toplumda insanın belirlenmişliğiyle ilgili polemikleri ve psikolojik fenomenleri «tanrı» ile «şeytan» arasındaki «ebedi» savaşın görünüşü olarak yorumlayışı, çağın bağlamında ve belirli sosyal-tarihsel koşullarda kahramanlarının çelişki dolu betimleniş tarzına da yansımıştır. Sanatsal yaratmanın bilgikuramsal-çözümsel sorunlarına gösterdiği yoğun ılgi Dostoyevski'nin sadece estetiksel görüşlerini değil, yaratma sürecinin niteliğini de belirlemiştir: Dostoyevski'ye göre sanatçının görevi, en ağır ve yakıcı sorunları kavramak, çağdaş gerçekliğin en gizli fenomenlerini ortaya çıkarmak ve gündelik düşünce için gizli kalan şeyleri görmektir. Sanatçının daha derinden ve çabuk kavrama yetisi, birçok nitelik ve özgulugun birleşmesinin sonucudur - özgün mantıksal bir anlak ve zengin ımgelem; duyarlı gözlem yeteneği, sezgi ve çözümleme; yaşamın fenomenlerini küçük parçalara ayırma ve özgül olaylarla ayrıntıları çozümleme yetisi; izlenimleri düzene koyma ve aralarındaki ilişkide genel-olanı görme yeteneği, ki bu genel-olanı Dostoyevski sanatsal yaratma sürecinde «ana düşünce», «temel sorun», «program» ya da «plan» diye tanımlamaktadır. Herhangi bir düşüncenin oluşmasıyla Dostoyevski'nın çağın temel sorunlarına ilişkin genel tasarımları arasında bir bagın bulunduğu özellikle **Suç ve Ceza**, Budala, Delikanlı, Karamazov Kardeşler romanlarının hazırlık çalışmalarında belirgin olarak görülmektedir. Romanların ana düşünceleri, «düşüncel başatları» temel sorunun yan olgularını oluşturmaktadır; bu temel sorun nesnel gerçekliğin değişik yönlerinin gözlemlenmesinden, modern yaşamdaki olayların genelleştirilmesinden çıkarak gelişmektedir. Düşünceler arası çatışmalar içinden, «bölünme» ve «ikincilik» temeli üzerinde doğmuş karakterler içinden, yani Dostoyevskı'nin kanısına göre modern insanın çok tipik olan bu özelliği içinden ozanın yönünü bulabilme çabaları ana düşünceleri etkilemiştir.

Bir yapıtın doğuşu sırasında önce «düşünce» belirginleşmekte, olaylar, karakterlerin programlanışı ve davranan kişilerin psikolojilerinin biçimlendirilişi de giderek yetkinleşmektedir. «Düşünce»nin ve «plan»ın enine boyuna irdelenmesi Dostoyevski'yi uğraştıran konuların başında gelmekteydi: Tüm dikkatini düşüncel içsel yapıya, süjeye, kahramanlarının düşünce mantığına çevirmişti. Sorunların ve süjenin çeşitliliğine karşın, ya-

pıtlar yine de birlık içindeki düşüncel bir merkezde toplanıyor, sorunsallar da genelleştirmeye bağımlı kalıyorlardı.

Yaratıcı düşünceler, dunyaya ilişkin Dostoyevski'de oluşan bireşimsel düşünce modeli nedeniyle birbirlerine bağlıydılar. Somut suje Dostoyevski için adeta o gunkü toplumun belirli katmanlarının değiştirilmiş betimlenişine, toplumsal varlığın yansıtılmasına dönüşmuştü. Karamazov'lar üzerine şöyle yazıyordu: «Çağdaş gerçekliğimizin, modern ve anlayışlı Rusya'mızın betimlenişini binde bire indirgemesine karşın, bu dört karakterin (Fedor, İvan, Dmitri, Aleksey Karamozov) tumü birleşmekte ve bu birliği korumaktadır.» (3)

Sanatsal duşüncesindeki anlıksal-mantıksal öğenin başat onemine karşın Dostoyevski yapıtlarında, duygusal ögelerle sanatsal imgesellige zarar verecek şekilde, akılcı-mantıksal kuramların etkisinde kalma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Ve Dostoyevski bu tehlikenin bilincindeydi. Bu karşılıklı, ama yine de heterojen öğelerin ilişkisi, yapıtın genel yapıya ve duşüncel soruna olan bağımlılığı içinde değişiyordu: Bu bireşim en yetkin biçimini **Suç ve Ceza**'da, en başarısızını da **Delikanlı**'da bulmuştur. Kendisi de şöyle demektedir: «En önemlisi sanatsallandır, çünkü imgenin ve biçimin düşüncelerini yoğrumsal olarak ifade etmeye yardımcı olmaktadır; çünkü sanatsal-olana başvurmadan sadece bir düşünce açıklanırsa, o zaman can sıkıntısı yaratırız, okurun ilgisinin dağılmasına ve kimi zaman yanlış ifade edilmiş düşüncelere güven duymamasına neden oluruz.» (4) Dostoyevski sadece «aklın» yasalarından değil, «yüreğin» uyarımlarından da doğan düşünceleri birleştirmek için çaba göstermiştir. Duyarlı bir lirizm ve kahramanların dünyasının psikolojik çözümlemeleri, kimi zaman akılcı bir mantığın ya da bilimsel bir makalenin sınırlarında gezinen diyaloglar ve monologlarla uyum içinde bulunmaktadır.

Yoğrumsal betimlemenin, görsel-olanın, somutluğun, portre ve doğa betimlemelerindeki zenginliğin genel özelliklerine göre Dostoyevski'nin sanatsal sistemi üzerinde bir yargıya varmak gerekirse, temel betimleme araçlarının anlıksal akılcı bir sisteme ait olduğu sonucu çıkarılabilir, çünkü yapıtlarını kahramanlarının diyaloglarıyla oylaşımları üzerine kurmayı yeğ-

---

3) Dostoyevski, Malzemeler ve Araştırmalar, s. 376.

4) Dostoyevski'nin Not Defterleri, No: 11, ZGALI, F. 212, op. 1, ed. chr. 15, 1.11

lemektedir. Dostoyevski'nin yeteneğindeki özgünlük, okurun imgeleminde özellikle dilinin, vurgulayış tarzının, çevre ilişkisinin ve olaylara karşı gösterdiği tepkinin algılanışına dayanan homojen bir kahraman kişiliği yaratma yetisinde belli olmaktadır. Bu nedenle kahramanların dış görünüşlerini de çok iyi bir biçimde gözümüzün önüne getirebilmekteyiz. Fenomenlerin toplam görünüşünü tekil özelliklerine ve ayrıntılarına göre bilincimizde yeniden canlandırdığımızda, o zaman gerçekliği genel olarak algılama süreçlerine benzeyen bazı şeyler gerçekleşmektedir.

Bu durumda Dostoyevski'nin «sezgici» ya da «akılcı» olup olmadığı tartışmalarının, sanatsal düşüncesindeki gerçek özgünlüğü görmezlikten geldiği sonucuna varabiliriz.

Yazarın Ölçütleri ve Yanlış Hesapları

Dostoyevski'nin yapıtlarında genel olarak, yaşamı sanatsal yönden kavrama araçlarının tüm zenginliğini yansıtan sanatın canlı gücü açık seçik görülmektedir. Bu canlı güç bir yana bırakıldığında, «estetiksel geometri» ya da daha doğrusu, yaratma sürecini okura zorla benimsetilmiş katı bir şemaya dönüştüren dogma geometrisi baş göstermektedir.

Burada Dostoyevski'nin sanatsal betimleme ilkelerinin gerçekleştirilmesinden ne anladığını ve bu ilkeleri pratiğe nasıl uyguladığını göstermeye çalışacağız.

Puşkin'e göre, «bir yazar, kendisi tarafından da benimsenen yasalara göre değerlendirilmelidir» (5) Dostoyevski'nin bir sanatçı olarak güçlü ve zayıf yanlarını değerlendirirken, yapıtlarının genel sorunlarına ve doğuşlarına ilişkin yazarın kendi çözümlemelerini temel almak çok doğaldır.

Dostoyevski'nin notlarından şunları okuruz: «Şiirde tutkuya, bir düşünceye ve mutlaka tutkuyla havaya kaldırılmış bir işaret parmağına gereksinim vardır. İlgisizlik ve de gerçekliğin reel olarak yeniden üretilmesi aynı oranda değersizdirler, ama ana sorunu oluşturmaktadırlar - hiçbir önemleri yoktur. Böylesi bir etkinlik anlamsızdır: Basit, dikkatsizce bir bakışla gerçeklikte çok daha fazlasını saptamak mümkündür.» (6) Dos-

5) A.S. Puşkin, Tüm Yapıtları Cilt 10, Moskova - Leningrad 1949, s. 121.
6) Dostoyevski'nin Not Defterleri, No: 12, ZGALI, F. 212, op. 1, ed. chr. 16, 1.167

toyevski, sanat yapıtında düşuncenin belirleyici rolüne ve yaşamın ayrıntılarıyla yansıtılmasının ölçütü olarak düşüncenin değerine ilişkin görüşlerini olasılıkla hiçbir yerde böylesine kesin bir biçimde açıklamamıştır.

Delikanlı romanının taslakları arasında bulunan bir başka notunda, yaratma sureciyle ilgili olarak bu düşünceyi şöyle geliştirmiştir: «Bir roman yazmak için, yazarın gerçekten yaşadığı bir ya da birçok güçlü izlenimi bir araya getirmesi zorunludur. İşte ozanın görevi budur. Konu, plan, toplam yapı bu izlenimden çıkarak gelişmektedir. Sanatçıyla ozanın her iki durumda birbirlerine yardımcı olmalarına karşın, sanatçının görevi burada başlamaktadır.» (7)

Bu konuyla ilgili olarak Dostoyevski'nin benzeri başka düşüncelerini de sıralamak mümkündür. Dostoyevski, yazarın «sanatsal» ve «poetik» düşünceyi başarıyla birleştirebilmesi için betimlenen gerçekliği en küçük (tarihsel ve çağdaş) ayrıntısına kadar tanıması gerektiğine hiç durmadan dikkati çekmiştir. (8) Sadece yaşamı tanımak dogallıkla bir yapıta can veremez. Dostoyevski'nin yorumuna göre, «poetik düşünce» sanatçının ulaşmaya çalıştığı ideali, düşuncesini topladığı «odak noktası»nı içermektedir. Öte yandan Dostoyevski'nin dünya görüşünde, «yok olan insanın yenilenmesi»ne (9) ilişkin insancıl çaba, sosyal kötülüklerin kaldırılmasına ve uyuma ilişkin düş, bu ideale ulaşmak için uygulanacak yöntemler konusundaki yanılgılı görüşlerle birleşmektedir Kabaguç, soysuzluk ve acımasızlık dünyasından içtenlikle nefret etmesine karşın, Dostoyevski, bunların aşılması için sadece düşülkusel (ütopik) değil, insanın kötü güçler karşısında boyun eğmesine ve varolan düzenin güçlenmesine yol açabilecek çareler de göstermiştir. Hem «ürkütücü düzensizliği» ile çağdaş yaşamı dahicesine ve eleştirel bir biçimde betimleyişi hem de geleceği gerici-gizemsel bir şekilde «aydınlatışı» işte buradan kaynaklanmaktadır. Dostoyevski'ye göre «sanatçının davası», yukarıda sözü geçen kendi estetiksel ölçütleri gerçekliği temel alarak gerçekleşebilirse, o zaman tam bir başarıya ulaşmış olacaktır. Bu kurala uymamaktan doğan başarısızlıklarını ve yanlış hesaplarını Dosto-

---

7) Edebi Miras, Cilt 77, s. 64.
8) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 3, Moskova - Leningrad 1934, s. 206.
9) Dostoyevski, Tüm Yapıtları, Cilt 13, Moskova.

yevski, «kendi araçlarına egemen» olamamakla açıklamaya çalışmıştır: «Poetik atılımın gücü gerçekleştirme araçlarından daha fazlaydı.» (10) Oysa başarısızlıklar, somut sanatsal bir betimlemeye izin vermeyen bu düşüncelerin doğasında bulunmaktadır.

Düşüncenin günün koşullarından değil de, reel gerçeklikten yalıtlandığı, zorla benimsetilen yonseme ya da dogma olarak kaldığı durumların hepsinde Dostoyevski «anlaşılır» bir yenilgiye uğramıştır. Anlıksal-mantıksal öğe düşüncesinde somut-imgesel öğeyle birleşememiş ve sanatsal bir etki yaratamamıştır. Dostoyevski'nin duşüncesındeki bu yasallık, yapıtlarının dinsel-dogmatik düşuncelerin betimlenişini amaçlayan bölümlerinde açık seçik görülmektedir Bu bakımdan **Karamazov Kardeşler**'in ikinci cıldindeki beşinci ve altıncı kitaplar çok ögreticidir. Bu konuda çok şey yazılmıştır. Biz bu kitapları değerlendirirken Dostoyevski'nin estetiksel olçütlerini temel almaya çalışacağız.

Beşinci kıtapta, **Pro ve Contra**'da (Lehte ve Aleyhte) Dostoyevski'nin yeteneginin en guçlu yanı anlatımını bulmaktadır. «Poetik» ve «sanatsal» duşunce burada ayrılmaz bir birlik halinde birleşmiştir. Tanrı-savaşçısı-teması karmaşık biçimlerde gelişmekte, bu biçımlerın yardımıyla başlangıçta dolaysız savlar içinde formule edilen ilkeler imgesel bir dokuya dönüşmekte ve reel yaşamın olgularına dayanan belirgin tasarımlar içinde somut bir bıçım almaktadır. Duşuncenın bu tür bir bireşimiyle imgesel biçimi, Dostoyevski'nin yöntemını nitelemektedir. Dostoyevskı'nın yapıtlarını Gogolcu gerçekçiliğin geleneklerinden kurtulma diye, yanı «aşağılık» gerçeklikten «temizlenmiş» ve «saf düşünce» alanına gırmiş yapıtlar diye tanımlayan eleştirmenlerin bu savları oldukça büyük bir yanılgıdır.

Dinsel-felsefi simgesellik **Pro ve Contra**'da soyutlugunu, sadece bir polemik haline getirilmiş yorum nedeniyle yitirmemektedir: Dinsel söylencenin olaylarla, geçmişte ve o günlerde olup bıtenlerle karşı karşıya gelmesi, çağdaş ve gündelik gerçeklikte uygulanmaya kalkışıldığında tıpkı bir egretileme gibi yıkılan bu söylenceyi dünyevi bir hale getırmektedir Bu nedenle 2. ciltteki 5. kitabın estetiksel anlamı, Dostoyevski'nin tahmin ettiğinden çok daha kapsamlı ve derindir. Beşinci kitabın «taşıyı-

10) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 2, s. 358.

cı» bölümlerinin (**Kardeşlerin Tanışması, İsyan, Büyük Engizisyoncu**) toplam yapısı, genel savların, ilkelerin ve kavramların somut-nesnel konumlarla ve nesnel, gerçekliğin biçimleriyle çatışmasına dayanmaktadır. Öykü sarmal biçimde gelişmekte ve gerilim giderek artmaktadır; bu nedenle gergınlik uç noktasına varmaktadır, çünkü **Kardeşlerin Tanışması** bölümünde, konumlarının uzlaşmaz karşıtlığına karşın kardeşler arasında samimi bir açıklık ve dostça bir sevgi havası esmektedir.

Yaratma sorununu akılcı-mantıksal yönden belirlemek ilkesine bağlı kalarak Dostoyevskı bu oykunun ana konusunu «tanrı var mı?» diye adlandırmaktadır. Özellikle bu tema beşinci kitabın bölumlerinde birçok kez onemini yıtırmekte ve farklı konumlar açısından değişiklige uğramaktadır. Özgün bir düşünce deneyi gerçekleşirken, öykünün akılcı-mantıksal ve duygusal-duyusal öğeleri birbirine bağlanmaktadır. İvan'ın İsa'yı «insanlığın yazgısını belirleyen baş mimar» diye niteleyen düşünceleri, İvan'ın sorunuyla uyum sağlamamaktadır. Dünyayı tanrının yarattıgı duşuncesinin olumsuzlanması, insanoğlunun dunyevi isterlerını görmezlikten gelen İncil öğretisinin güçsüzlüğü - bütün bunlar reel gerçekliğin tanıtsal ayrıntılarının aracılığıyla açıklanmakta ve daha sonra bu tanıtı (fragment) «düzensizliğin», «kahrolası kargaşa»nın, acımasız ve ınsanlıkdışı çağdaş yaşamın bunaltıcı imgesine karışmaktadır. Dostoyevski'nin kitapla ilgili taslaklarda açık seçik formüle ettiği bir düşünce, İvan Karamazov'un oylaşımlarıyla somutlaşmaktadır: «Tanrı düşuncesını ortadan kaldırmayı isterdım», seçkinler, güçlüler ve iktıdar sahipleri «İsa'nın çarmıha gerilmesine göz yumduktan sonra, söz verilmiş-olanı bulamayacaktır», ve İsa'nın kendisi de «çarmıhtakı ölümden sonra hiçbir şey bulamamıştır.» (11) Doğallıkla bu satırlar romanda yer alamazdı (zaten Dostoyevskı sansürün tanrı-savaşçısı-bölümüne izin vereceğini sanmıyordu), ama bu satırların anlamı karmaşık araçlarla, yani sanatsal bireşimin araçlarıyla soyut savlar olarak biçimlendirilmiştir.

Beşınci kitapta betimlenen ana temanın farklı çeşitlemelerinde görkemli ve imgesel anlatım gucü durmadan artan argümanlar birbirini izlemektedir. Mantıksal-olan duygusal-duyusal-olan tarafından örtulmekte ve gerçek yaşamın olguların-

---

11) Dostoyevski, Malzemeler ve Araştırmalar, s 126 ve 138.

dan yeniden doğmaktadır. İvan Karamazov'un sözleriyle, «akıl bocalamakta ve düşünceler gizli kalmaktadır.» Bu nedenle mantıksal kanıtlar, tanrıtanımazcı konumun yararına, en güçlü argümanlarla, gerçekliğin canlı imgeleriyle zenginleştirilmektedir.

Mantıksal anlatım sarmalı arasında çürütülmesi mümkün olmayan öğeler bulunmaktadır - insanlığın yazgısının öyküsü, gerçek olaylar, yaşamda sayıları pek çok olan işkencecilerin şehvetli acımasızlıkları üzerine öyküler, alaya alınan suçsuz çocuklarla korunmasız kurbanlar üzerine öyküler. Bu süje dizisinde yer alan (olgulara da dayanan) Rişar'la ilgili yergisel öykü en güçlü öğelerden birini oluşturmaktadır. Rişar evlilik dışı doğmuş, yoksulluk içinde «tıpkı küçük vahşi bir hayvan» gibi büyümüş ve sonuçta cinayet işlemiş İsviçreli bir gençtir. Burada Cenevreli ikiyüzlü dindarların, suçlunun kiliseye dönüşünü dinsel bir gösteriye çevirmeleri ve Rişar'ı gözyaşları içinde dinsel veda sözleriyle idam yerine götürmeleri acı bir alayla anlatılmaktadır. «Böylece Rışar, kardeşlerinin kucaklamaları ve öpüşleri arasında idam yerine götürülmüş. Tanrının nuruna kavuştuğu için kafasını giyotinde tam kardeşçe bir şekilde uçuruvermişler.» Ardından İvan Karamazov şunları eklemektedir: «Rişar öyküsünün tadı ulusal oluşundadır. Bizimki de bundan pek aşağı kalmaz hani.» Ve Rus yaşamının net «görüntüleri», insanları alaya almanın ve acımasızlığın görüntüleri birbirini izlemektedir. Alyoşa gözünün önünde canlanan bu «görüntüler»le, tanrının ne dereceye kadar adil olduğuna kendisi karar vermek zorundadır.

Zamanında büyük heyecan yaratan bu çarpıcı öyküler dizisi, oynarken bir tazıyı ayağından yaraladığı için general tarafından peşine av köpekleri saldırtılan ve annesinin gözü önünde köpeklerce parçalanan bir çocuğun öyküsüyle son bulmaktadır. İvan Karamazov'un anlattığı bu olay öykünün duygusal tepe noktasını oluşturmaktadır, çünkü oylaşımlar ve mantıksal çıkarsamalar değil, imgesel-olanın gücü keşiş Alyoşa'nın direnişini kırmaktadır. Kardeşinin, generale ne yapılması gerektiği sorusuna Alyoşa, İncil'in bu denli büyük değer verilen dogmasına ters düşen şu yanıtı vermektedir: «Kurşuna dizmeli!»

İsyan bölümünden sonraki, birbirinden ayrılmaz bir dizi mantıksal çıkarsamayı ve canlı imgeleri betimleyen Büyük Engizisyoncu şiiri bir övgü olarak ele alınmalıdır. Büyük Engizis-

yoncu ile şiirin güçlü yanları edebiyatımızda ayrıntılarıyla irdelenmiştir. Bütün bunlar, toplumun devrimci yoldan dönüştürülmesine yönelik gerici yönsemelere ve insanların yaşamsal çıkarları karşısında Hıristiyanlığın gösterdiği acze birer kanıt oluşturmaktadırlar. Ne var ki, bir önceki bölümde yer alan tanrı-karşıtı motifin sürdürülmesi, «söylence»nin duygu ile yüklü yanlarını ve ancak «olumlu», karşı-devrimci bir programa dönüştüğü zaman özdeş çıkarsamalar karşısında gerileyen imgeselliğin tanrıtanımazcı bir biçimde yadsınmasını gerekli kılmaktadır.

Beşinci kitaptaki reel konumların mantığına ilişkin soyut savlar gizlenir ve «kavramsal-olan» «imgesel-olan»a dönüşürken, altıncı kitapta, **Rus Rahibi**'nde, başka bir şey çıkar karşımıza: Kuramsal ve soyut şema, sadece zaman zaman nesnel imgesellik ve reel konumlar aracılığıyla «renkli görüntüler»e kavuşmaktadır. Ayrıca «kavramsal-olan»la «imgesel-olan»ın (pitoresk-olanın) bireşimine de ulaşılmaktadır: Bu iki öğe varlıklarını sanat yapıtında bağımsız olarak surdürmektedirler. Bu nedenle İvan Karamazov'un «tanrıtanımaz tutumu»na Dostoyevski'nin altıncı kitapta «yanıt» verme arzusu başarıya ulaşamamıştır.

Dolinin **Rus Rahibi** kitabını tam anlamıyla bir katehizm(*) olarak nitelemektedir. «Sanatçı burada bir vaize dönüşmekte ve yıkıcı bir yenilgiyle karşı karşıya kalmaktadır.» (12) İvan Karamazov'la Büyük Engizisyoncunun mantığını felce uğratmak isteyen Dostoyevski, **Rus Rahibi** kitabında bir dizi şematik karşıt düşüncelere yer vermiştir. Bir önceki bölümden, tanrı tarafından yaratılan dünyanın adil olmadığı, acı ve üzüntüden geçilmediği sonucu çıkarılırken, burada dünyanın yetkinliği onaylanmaktadır; daha önce insanoğlunun bu kana bulanmış yeryüzünde mutlu olamayacağı kanıtlanırken, burada Hıristiyan öğretisiyle uzlaştırılmış ruhtaki «cennet»in propagandası yapılmaktadır. Ancak Dostoyevski bu «yanıt»ın inandırıcılığından boşuna kuşku duymamıştır: «Oldukça endişeliyim... Bir parça bile olsa gerçeğe yaklaşabilecek miyim?» (13)

(*) Katehizm · Dini öğretmek için soru-yanıt biçiminde yazılan yapıt (Ç.N.)

12) A.S. Dolinin, Dostoyevski'nin Son Romanları, Moskova-Leningrad 1963, s. 304.

13) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 109.

«Yüce» bir rahip kişiliği yaratma çabası başarısız kalmıştır: Dogmanın devresel olarak yinelenen geometrisi, betimlemenin canlılığını ve doğallığını neredeyse ortadan kaldırmıştır. Tihon Sadonski'nin vaızları ve keşiş Parfeni'nin yolculukları aracılığıyla stilize edilen Zosima'nın öğütleri, konuşmasına «gündelik yaşam»la ilgili motiflerin karıştığı yerlerde açık seçik biçemsel bir uyumsuzluk yaratmaktadır. Olumlu bir ideal yaratma çabaları da tekdüzelikten kurtulamamıştır: Tanrıyı öven küçük kuşlara ve «yaşamın bir cennet» olduğuna ilişkin özdeyişlerin alegori düzeyine bile ulaşamayan devresel olarak yinelenişleri büyülu birer yakarış izlenimi bırakmaktadır. Sanatsal yükümlülükten söz eden Dostoyevski münzevi keşiş Zosima kişiliğiyle ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır: «Alçak gönüllü ve yüce bir kişiliğin betimlenmesi gerekiyordu ... Sadece bu kişiliğin manevi önemine, sanatsal isterlerine uygun olarak rahibimin biyografisinde, sanatsal gerçekçilige haksızlık etmemek için, en bayağı yönlere bile değinmek zorunda kalmıştım.» (14)

«Komik olan», örneğin «şeytan»ın defedilmesi için Zosima tarafından önerilen mushilin adının geçtiği bu tür ayrıntılardan değil, doğrudan doğruya rahibin öykusünden ve özellikle de Zosima'nın ölusünün nasıl kokmaya başladığının betimlendiği **Çürüme Kokusu** bölümünden ortaya çıkmaktadır. Bu bölüm, **Rus Rahibi** kitabındaki dindar ve bilerek seçilmiş gösterişli anlatım tarzının kesinlikle reddedilmesidir. Burada Dostoyevski, bir mucizenin beklenmesine karşın Alyoşa'nın, «yüreğinin ve ruhunun eski hakimi»nin sıradan bir insan gibi çürüme yasalarına boyun eğişi karşısında uğradığı düş kırıklığını ve Zosima'nın mezarı başında rahipler arasında çıkan çatışmayı da yan tutmadan ve de saygörüyle betimleme olanağını kendisine saglayan gerçekçi biçeme dönmektedir.

Dostoyevski okurlarına söz vermesine karşın romanın devamını yazamadığı için, Alyoşa Karamazov'un yazgısının nasıl bir gelişme gösterdiğini değerlendirmek doğallıkla mümkun değildir. Dostoyevski'nin, öteki romanlarında da kahramanlarının dinsel-ahlaksal yeniden doğuşlarını betimlemeye ilişkin başlangıçtaki düşüncelerinden vazgeçmesi oldukça karakteristiktir. Bu durum **Delikanlı** romanının kahramanı için

---

14) A.g.y., s. 109.

de geçerlidir. Dostoyevski romanını, kahraman dinginlige kavuşur ve aziz Makar'ın kendisine gösterdiği yoldan ilerlerken sona erdirmek istiyordu. Ancak roman böyle bitmemektedir ve sonsözde, kahramanın yolunun hiç de önceden belirlenmediği söylenmektedir. Bütün bunların birer rastlantı olduğu kuşkuludur. «Poetik düşunce» reel gerçeklikten yalıtlandığı surece «sanatsal düşunce»ye dönüşememekte, imgesel doku içinde somut bir biçim alamamakta ve akılcı bir şemada gerçekleşerek soyutlamalar içinde ayrışmaktadır; yani, yazar sanki onu canlı «imgesel» tasarımlar biçimine sokmak için hiç çaba göstermemiş gibi, şiirselliğini yitirmektedir.

Dostoyevski gibi büyuk bir yazar tarafından bile olsa sanatın, peşin bir dogmayla ve iyice hesaplamadan dışına çıkılamayacak yasaları dogruluklarını işte böyle kanıtlamaktadırlar.

Dostoyevski yapıtlarında dinsel motifleri betimlemeye çalıştığı zaman, acaba sanatsal-olana ilişkin kendi olçütlerini zedelemekte miydi? Bu soruya açık bir yanıt vermek mümkün değildir. Sanat tarihinde, dinsel-söylencesel süjeleriyle birçok yapıt klasikler arasına girmiştir. Bu yapıtlar, insanların reel yaşantılarıyla olan manevi bağları nedeniyle dinsel simgeselliğin sınırlarını aşmakta, anlaşılmaları da sanatsal algılamanın ve özgün «birlikte yaratma»nın genel yasalarına, hayali imgelerin reel dünyayı çağrıştırma yasalarına göre gerçekleşmektedir. Böylesi durumlarda dinsel-söylencesel süjelerle biçimler kendi duygusal estetiksel işlevleri içinde etkili olmaktadırlar. Sorunun bu yönu sanatsal duşuncenin ve algının psikolojisine bağlıdır. Öteki yonü de, dının olumsuz sosyal roluyle temellendirilmiş olarak, dinsel soylencenin gerici-idealist bir biçimde yorumlanış olasılığında bulunmaktadır.

Dostoyevski'nin yapıtlarında bu her iki yön de belirgin olarak görülmektedır. Dinsel motiflerle imgeleri canlandıran bölumlerde Dostoyevski sanatsal etkiye, ancak bu motiflerle imgelerın kendileri etkide bulunmayıp, çözümsel sorunlara —yani davranan kişilerin duygusal-psikolojik yaşantılarının meydana çıkarılmasına— bağımlı olan bir işlevi yerine getirdikleri zaman ulaşabilmiştir. Örneğin **Suç ve Ceza**'daki en güçlu bölümlerden biri olan Sonya'nın, Lazar'ın İsa tarafından diriltilmesi öyküsünü Raskolnikov'a okuduğu bölüm işte böyle düzenlenmiştir.

Dostoyevski, Sonya Marmeladova'nın durumunun trajik umutsuzluğunu sergileyerek, okuru bu bölüme hazırlamaktadır. Yarı çılgın, veremli Katarina İvanovna ile küçük yetimleri açlıktan kurtarmak için kötü yola düşmek zorunda kalışının cnursuzluğu ve çirkinliği Sonya'yı rahatsız etmektedir.

Raskolnikov Sonya'ya, giderek içine gömüldüğü bu pis kokulu bataktan bir çıkış yolu bulma umutlarının temelsizliğini acımasız bir açıklıkla anlatmakta ve Katarina İvanovna'nın kaçınılmaz ölümünü, Sonya'nın hastalanma olasılığını ve sonra çocukların sokakta kalacaklarını, Poleçka'nın başına da aynı şeylerin geleceğini öncelemektedir... Sonya'nın umutsuzluk içinde, «bu kadar korkunç bir şeye tanrı razı olmaz!» diye bağırışını Raskolnikov şöyle yanıtlamaktadır: «Başka şeylere de razı olur..., belki de tanrı hiç yoktur.» Raskolnikov, bu katlanılmaz koşullar altında Sonya'nın yaşamına niçin son vermediğini düşünmekte ve «yoksa bir mucizenin meydana gelmesini mi bekliyor, nedir? Herhalde öyle olsa gerek» diye tahminde bulunmaktadır. Raskolnikov'un, tanrıya inancının anlamsızlığını kanıtlamaya çalışmak için başvurduğu mantık çürütülecek gibi değildir. Ve bu mantığın, yazarın **Karamazov Kardeşler** romanındaki gibi onu gücünden düşürmek için harcadığı çabadan bağımsız olarak, kendi kendine gelişmesi ilginçtir.

Sonya'nın dındarlığına burada sadece psikolojik nedenler gösterilmektedir: «Tanrı olmasaydı benim halim ne olurdu?» Böylece inanç, her şeyi yutan ölümcul umutsuzluğun karşısında psikolojik bir can simidine dönüşmektedir. Ancak yazar, Sonya'nın bilinçsiz dindarlığını enine boyuna çözümlemeye devam etmektedir.

Psikolojik nedenlerden biri de, Lazar öykusünün sinirler gerilmiş ve esrime içinde algılanışının temelinde bulunmaktadır. Ölünün dirilmesine ilişkin bu söylence Sonya için, kendi yaşamında da bir mucizenin meydana gelebilmesi olasılığının en iyi kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Dostoyevski'nin anlatımında ilk sırayı, İncildeki meselin dinsel anlamının değil de, algılama sürecinin alması tipik bir durumdur («elleri titriyor, sesi çıkmıyordu, ...sesi titremeye başladı ve çok gerilmiş bir tel gibi koptu», «sıtmaya tutulmuş gibi butün bedeni tıtriyordu»). Diriliş mucizesiyle ilgili sözleri («ve ölmüş olan Lazar dışarı çıktı») Sonya, «sanki kendisi tanık olmuş gibi, heyecandan ürpererek ve yüksek sesle» okumaktadır. Bu sahne hayali imgele-

rin, eğer öznenin kendisi dramatik bir durumda bulunuyorsa, psikolojik olarak algılanışına klasik bir örnektir. Sonya'nın İncil'deki söylenceyi imgesel olarak algılayışı, Raskolnikov'un hayal kurmaya yer bırakmayan görüşüyle duygusal yönden çatışmaktadır: «Tanrının da razı olmayacağı bu çocukça ağlamaları ve sızlanmaları bir yana bırakarak aklını başına toplaman, ciddi düşünmen gerek!» Bu karşı çıkış Sonya'yı gerçekliğe döndürmektedir: «Ellerini oğuşturarak sinirli sinirli hıçkıran Sonya: —Ne yapmalı? Peki ne yapmalı? diye yineliyordu.»

Estetiksel yetkinliğin olçutleri, Dostoyevski'nin anladığı biçimde temel olarak alındığı zaman, romanın bu bölümu «sanatsal» ve «poetik» düşünce arasındaki uyum için yerini bulan bir örnek oluşturmaktadır. «İmgesel-olan»la «poetik-olan» burada, örneğın Delikanlı romanındakinden farklı olarak, pitoresk-olan ve soyut çıkarsamalar arasında herhangi bır çelişki bulunmadan birleşmektedirler. Bu tür bir bireşim, betimlenen sadece gerçekçi bir biçimde gudülendirilmesi temelinde mümkündür. Bu bölümde, İncil'deki Lazar öyküsunü daha önce de okumuş olan Sonya'nın esrime içinde, neredeyse sınir krizinin sınırlarına dayanan algılayış biçimi için bir başka açıklamada daha bulunulmaktadır: Sonra, Raskolnikov'u da bir mucizeye inanmanın kurtarıcılığına, umutsuz ve yaşamın yükü altında ezilen insanları kurtaracak bu çareye inandırmak için işgüdüsel bir çaba tarafından uyarılmaktadır. Ancak Dostoyeveski ne bu bölümde ne de sonsözde Raskolnikov'un karakterinin nesnel mantığına karşı çıkmaktadır. Manevi bir yenilenme olasılığı sonsözde Sonya'ya duyduğu sevgi tarafından güdülendirilmektedir. Sonya tarafından Lazar'ın diriliş öyküsünün okunduğu İncil Raskolnikov için henüz kapalı bır kutudur ve «onda şimdi de kendısi için hiçbir şey bulamamaktadır.» Sadece bir düşünce kıvılcım gibi parlayıp soner: «Acaba Sonya'nın inandıklarına şimdi bende mi inanıyorum?» - Ama Raskolnikov bu düşünceyi hemen uzaklaştırmaktadır kafasından · «En azından duygularını, çabalarını benimsiyorum belki de...» Ne var ki, «tanrısal hakikat» kendi yolunda gittiği için, Raskolnikov'un başlangıçtaki düşünceye göre kendisiyle hesaplaşması gerekiyordu. Romandaki temel düşüncenin açıklanışı şu sözlerle başlamaktadır: «Ortodoks görüş, ortodoksluk nelerden meydana gelmektedir...»

Dostoyevski'nin yapıtlarındaki uzlaşmaz düşüncel çelişkiler, karşı çıkış ve alçakgönüllulük, inanç ve inançsızlık üzerine çok şey yazılmıştır ve bütün bunlar kimseye yabancı değildir. Ancak yine de bir soru çıkmaktadır ortaya: Yazarın dinsel yönden alçakgönüllü bilgelik idealleriyle dolu sanatsal düşüncelerinin ya gerçekleşmeden kalması ya da ustalığının genelde yüksek olan düzeyi ile karşılaştırılınca değerlerini yitirmesi nasıl açıklanacaktır?

Dostoyevski'nin, kahramanlarındaki dinsel-ahlaksal değişmeyi göstermek istediği romanlarına daha once de değinmiştık. Ama sonuçta yazar pek açık olmayan anıştırmalarla yetinmiş ya da bu temayı genel olarak bir yana bırakmıştır. Kahramanlarının inançsızlık ve kendini beğenmişlikten, yüreklerinde tanrı korkusuyla dindar birer kişi haline gelişlerini betimlemek istediği **Alteizm** ve **Büyük Bir Günahkârın Yaşamı** romanları da gerçekleşmeden kalmıştır. Bunlar birer olgudur. Ama biz Dostoyevski'nin halkın ve insanlığın yazgısı için, hem «dış düzen»deki hem de insan ruhundaki «düzensizlik»ten kurtulma bakımından onemli gördüğü düşüncelerin sanatsal yönden gerçekleştirilmesine gelelim.

Yaratmanın psikolojisinden bilindigi gibi, yazar için (özellikle dahi bir yazar için) sanatsal yetkinligin imgeleri içindeki en değerli düşünceler yaratıcı esin aşamasında somut biçimler alırlar. Liyubimov'la yazışmalarının birinde Dostoyevski **Karamazov Kardeşler**'in Zosima'ya ayrılmış bolümüyle ilgili olarak şöyle demektedir: «Yapıt, eğer sadece coşkuyla karşılanırsa, dokunaklı bir hale gelecek.» (15) Ancak Dostoyevski'nin, «kahramanlarımın tanrıya sovmelerinin yanlışlığı . . görkemli bir biçimde kanıtlandı», dediği bu bolüm karşısında aynı coşkuya kapılmak mumkün değildır ve Dostoyevski bu sorun üzerinde «korkudan titreyerek ve saygıyla» çalıştığını, bu işi «bir yurttaştan beklenen yigitlik» olarak degerlendirdiğini itıraf etmektedir. (16) Bu bölümün doğuş süreci içinde, Dostoyevski'nin yazış tarzı için tipik olan özelliklerin yitmiş oldukları görülmektedir: Örneğin sanat, süje motifinin gelişmesini ilgi çekici bir tarzda biçimlendirmek, vurgulamaların ve ritmin çeşitliliği, rölyefe benzer ve canlı kişiliklerin oluşmasına katkıda bulunan

---

15) A g y., s. 59.
16) A g.y., s 53.

zengin çağrışımlar gibi. Yaratıcılık göreviyle sanatsal gerçekleştirme arasındaki bu tür bir ayrılık, Dostoyevski'nin «tutkuyla inanmak isteyen ve arzularını inanç sayan» (17) bir kişi olduğu sonucunu çıkarmamıza izin vermektedir.

Soyut bir düşünce genelde canlı imgeler halinde somut olarak betimlenemez, diye yaygın bir kanı bulunmaktadır. Doğallıkla bu yanlış bir kanıdır. Her şey, düşüncelerin, hatta hayali olanlarının da, insanların gerçeğe eğilim ve umutlarının reel dünyasıyla ne dereceye kadar ilişki içinde olduğuna ve bunların yazarı hangi ölçüde esinlendirdiğine bağlıdır Dostoyevski'nin **Gülünç Adamın Rüyası** adlı öyküsü, bu tur soyut bir düşüncenın yuce sanatsal bir biçimde uyarlanışına ornek oluşturmaktadır. Bu öykünün ana teması, duşülkusel sosyalızm düşüncesine uygun olarak ideal bir toplumun betimlenmesidir. Öykudeki hayali öğeler bir yana bırakılırsa, Dostoyevskı'nın kanısına göre, düşünde başka bir gezegenı, mutlu ınsanların yaşadığı bir gezegeni gören kahramanın öykusuyle bu gezegenin ve üzerinde yaşayan insanların betimlenişi «canlı bıçimler» almaktadır. Öykü lirık ve romantık ogelerle doludur, zaman zaman düzyazı bıçımında kaleme alınmış bır şiirı anımsatmaktadır. «Sanki her tarafta bır bayram havası vardı. Bu bir sevinç duygusuydu. Sevecen, zümrüt yeşılı deniz hafıfçe kıyıları yalıyor, onları belli, gözle görünen, hemen hemen bilinçli bır sevgiyle öpüyordu. Uzun, guzel agaçlar çiçeklerinın gorkemı için ae duruyordu, sayısız yaprakları da, ki buna inanıyorum, beni yavaş, sevecen bir hışıltıyla selamlıyor, sanki aşk sözleri söylüyorlardı... Nihayet bu mutlu topragın ınsanlarını gordüm ve tanıdım... Güneş çocukları, kendı guneşlerinin çocukları, ah, onları ne kadar guzeldıler! Bızim dunyamızın ınsanlarında böyle bir güzellik gormemiştim.» Düşteki bazı motifler, dinsel her hangi bir yorum yapılmadan, **Karamazov Kardeşler** romanındaki belirli sayfalarla bir baglam ıçindedir. Bu duşulküsel gezegende tapınak da yoktur ve «ebedı yaşam» düşülküsel olarak değil, «tüm uzayla bir birlik» biçiminde yorumlanmaktadır. Dünyadan gelen yabancı bu düşülküsel gezegenin insanlarını kendi kuşkucu ve yıkıcı görüşleriyle aşıladıktan sonra, burada her şey reel dünyada olanlara benzemektedir· Kölelik, hatta

---

17) N.K. Mihaylovski, Edebiyat ve Yaşam. Dostoyevski ve Mereşkovski Üzerine.

gönüllü kölelik ortaya çıkmakta, acılar artmakta, «hiçlik içinde sürekli gönül esenliğine kavuşma amacını güden bir din ve kendi kendini yıkma mezhepleri» meydana çıkmakta, «derken ahlaksal yönden temiz kalmış doğru yolu gösteren insanlar belirmekte», eşiklerinde kutsal kanların döküldüğü tapınaklar kurulmakta, insanlar «çekilen acıların guzel olduğunu» düşünmeye başlamakta vb. Tek sözcükle burada, Dostoyevski'nin yapıtlarında gelişen motifler toplancası olumsuz özgülükleri içinde sergilenmektedir. Hayali gezegenin insanları önceki mutluluklarına inanmayı bırakırlar ve onu «bir masal» diye tanımlarlar. Ama anlatıcı için (ve yazar için de) bu «masal» değerini korumaktadır. «Butün bu sevincin, unun henüz ben dünyamızdayken bazen katlanılmaz bir acının sınırına dayanan umutsuzluk olduğunu onları, unlerini yureğımın düşlerinde, aklımın tasarımlarında önceden hıssettığımi, dünyamızda batan güneşe genellikle gozyaşı dökmeden bakamadığımı kendilerine sık sık söylüyordum...»

Gülünç Adamın Rüyası Dostoyevski için, düşülküsel sosyalizm düşüncesine uygun özgür ve guzel bir dünya ile ilgili gençlik hayallerinin sevinçli, ama aynı zamanda dramatik ve kederli bir biçimde yeniden canlanmasıydı. Kahramana düşünde «altın çağ» olarak görunen öyküdekı zaman dilimi, yani Sonbahar ve Kasım ayı bile Dostoyevskı tarafından belirli bir anlamı olduğu için seçilmiştir. (18) 1845 yılı sonbaharında Belinski, Dostoyevski'yi kendi inançlarından yana çevirmeye çalışmıştır Bu konuda Dostoyevski şunları yazmaktadır: «Belinski'nin kişiliğinde tutkulu bir sosyalist görmüştüm ... öğretisini o zaman istekle benimsemiştim.» 1846 Kasımında Dostoyevski dostlarıyla birlikte Vasilyev adasında küçük bir «birlik» kurmuştur. 1848 sonbaharında Petraçevski-Çevresine yakınlaşan Dostoyevski, Kasım sonuyla Aralık ayı başlarında Petraçevski-Çevresinin düzenledıgi ve Timkovski'nin Fourierizmle toplumculuk üzerine bir konuşma yaptığı ilginç bir toplantıya katılmıştır. **Gülünç Adamın Rüyası** öyküsünün 70'li yılların sonunda yazılmış olması olgusu bile, bütün bunların belirtisi sayılmak-

---

18) Öykünün birçok yerinde şoyle denmektedir: «Gerçeği geçen Kasım ayında öğrendim», ayrıca «3 Kasımda gördüğüm rüya...», «bu rüya bana merasimle gerçeği muştuladı...» Şu sözler de ilginçtir: «Size bir gizimi açıklayacağım: Belkı de bütün bunlar bir rüya değildi!»

tadır. Görüş açısı açık seçik belli olan yazar, bu mutlu düşülküsel gezegen öyküsünde şöyle demektedir: «Gördüğüm şeyin canlı hayali her zaman benimle beraber olacak, yolumu düzeltecek, bana yol gösterecektir.» Ve sonuçta kahraman «genel bir sevgi» çağrısında bulunmasına karşın, bu çağrı sıradan dinsel bir bağlamın dışında algılanmaktadır.

Yolundan Dönmeyen Din Eğitmeni Söylencesi

Bu yazıda araştırılmasına daha yeni başlanan önemli bir temanın sorunlarına değinilmektedir. (19) Ancak daha şimdiden, Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin çok karmaşık bir sistem, «uyumlu» olmayan, aynı kalmayan, ama tam anlamıyla dinamik bir sistem olduğu sonucunu çıkarabiliriz; bu sistemde, birbirleriyle savaşan (üstelik birbirlerini dışlayan) karşılıklı ilişkiler içindeki yönsemeler, tarihsel-sosyal ve psikolojik olgulara ve de düşüncelerin gerçeklikle bağının derecesine olan bağımlılıkları içinde durmadan değişmektedirler. Bu nedenle, Dostoyevski'ye özgü ilkeler sistemini herhangi bir yöne «çevirme» çabalarının tümü, yapıtlarının reel varoluşuyla çatışır çatışmaz, bu sistemin güçsüzlüğünü açığa vurmaktadır. Bu varoluşun reel olguları, tutucu ve devrim öncesi Rus eleştirisinde baş göstermiş olan ve batının çağdaş burjuva eleştirisinde büyük bir ilgi gören söylencenin sonunu hazırlamaktadır. Bu söylenceye göre Dostoyevski'nın görüşleri temelde dinseldir, yapıtları usdışıcılıktan, «dinsel kehanet» ve gizemsel önbili yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Daha yazarın yaşadığı dönemde ortaya çıkan bu söylencenin yazgısı, Dostoyevski'nin kişiliği ve yapıtları konusunda değişik ideolojik kamplar arasındaki savaşta yansımaktadır.

Resmi çevreler Dostoyevski'nin yapıtlarındaki büyük enerjiyi, otokrasinin ve kilisenin dogmalarına ters düşen her şeyi ve de geliştirilmiş «tanrıtanımazcı» düşüncelere bir son verme çabasında yazarın uğradığı başarısızlığı göz ardı etmişler ve görüşlerinin gerici beklentilere gerçekten yanıt veren yanlarını yaymışlardır. Resmi Rusya bu görüşlerin oldukça çelişkili sisteminden rahatsız edici yönsemeleri dışlamış ve Dostoyevski'yi yolundan dönmeyen, sonuna kadar inanmış bir din eğitmeni

---

19) B. Kusnetzov, Einstein Üzerine Etüdler, Moskova 1970.

olarak tanıtmıştır. Din eğitmeni rolünü pekiştirmesi için yazara değişik tarzlarda baskı da yapılmıştır. Ayrıca edebi araçlar nedeniyle bu din eğitmeni rolünün daha büyük bir etki yaratacağını biliyorlardı. Resmi basında ve dinsel-tanrıbilimsel yayınlarda da Dostoyevski söylencesi, görevi, «kendisine tanrı tarafından bağışlanmış yetenek»le halk arasında Hıristiyan alçakgönüllülüğünün «dinsel düşünceleri»ni yaymak olan bir yazar diye tanıtılmıştır. Dostoyevski'yi başka biçimlerde ve özellikle mektuplarla da etkilemek için uğraşılmıştır. Örneğin tanrıbilim profesörü ve başrahip İvanzov-Platonov şöyle yazmaktadır: «Sanatsal yazın yapıtlarınızla, genel olarak dinsel-töresel yazının özel kazanımı diye değerlendirilen bir alana geçmektedir.» (20) Aynı motiften çıkarak daha birçok kişi mektuplarında Dostoyevski'yi övmektedir; bu mektuplardan bazıları bilimsel bir makale, bazıları da kısa birer çağrı niteliğindeydi: «Eğitim, eğitim, halk eğitilmelidir, bu istenmektedir. Ama hayır! Onlara sadece tanrı yasası öğretilmelidir.» (21)

Bu baskının karşıt kutbunu ilerici okurların düşünceleri oluşturuyordu ve hiç kuşkusuz Dostoyevski'yi bunlar da etkiliyordu. Bunlar arasında, intiharın eşiğinde iyice düşündükten sonra haksızlığa ve kabaguce dayanan bu burokrasi dünyasında yaşama olanağının kalmadığını yazan bir okurun mektubu da bulunuyordu. (22) Sahte reformlarıyla egemen toplum düzenini eleştiren bu okur kendisini, sadece kendi sorunlarıyla ve dindarlıktan tanrıtanımazcılıga nasıl geçtigini açıklamakla sınırlamıyordu. Bu mektup Dostoyevski'nin, **Bir Yazarın Günlüğü**'nde ve romanlarındaki karşıt duşüncelerin geliştiği bölümlerde yer alan siyasal görüşlerine adeta bir yanıt oluşturmaktadır. Bunlardan başka halktan kişilerin Dostoyevski ye, din ve milliyetçilik bayrağını adalet ve insanlık adına «elinden atmasını», (23) giderek sertleşen makale yazarlığını bırakmasını ve tüm gücünü okurlara «haz» veren, «yarar» sağlayan (24) öykülerle romanlar yazmaya ayırmasını öğütleyen mektuplar da

---

20) 20 Aralık 1880 tarihli mektup. Puşkin Müzesi Elyazmaları Bölümü (Bilimler Akademisi), F, 100, No: 29728, SSCHI 6.5
21) A.g.y., No: 29954, SSCHI 6.15
22) Puşkin Müzesi Elyazmaları Bölümü, F 100, No. 29956, SSCHI 6.15
23) A.g.y., No: 29942, SSCHI 6.15
24) A.g.y., No: 29723, SSCHI 6 5

bulunuyordu. Demek ki, okurların kanısına göre sanatçı olarak Dostoyevski ile makale yazarı Dostoyevski hiç de özdeş değildi.

Dostoyevski-arşivi çok zengin, henüz araştırılmamış ve yazarla ilgili olarak o günlerde sürdürülmüş «lehte» ve «aleyhte» savaşına tanıklık eden bir malzemeyi içermektedir. Bir yandan Dostoyevski'de bir din yayıcısının bilinci güçlendirilmeye çalışılmış, öte yandansa üzerinde tam karşıtı bir etkide bulunulmuştur. Arşivde yazarın, yapıtlarında yansıyan üzücü kararsızlığını görmemiş okurlardan gelen mektuplar da bulunmaktadır. Bu kişiler Dostoyevski'nin varoluşun temel sorununu kendisi için çözdüğüne ve bu nedenle kendi sorunlarını da çözebileceğine inanıyorlardı. Ancak Dostoyevski'nin kendini sadece bir din egitmeni ve önderi olarak görmediği belirtilmelidir. Zaman zaman bu rolün kendisi için pek tipik olmadığını soylemekteydi. Öğrencilere yazdığı bir mektupta, «sakın ha beni, sizlere akıl vermek isteyen bir vaiz sanmayın» (25) demektedir. Aksakov'a da şu yanıtı veriyordu: «İnsanın kendine bir takım payeler yakıştırması ikiyüzlülüktür...» (26) Bir başka mektubunda da şunları itiraf ediyordu: «Benim ruhları kurtaran bir kişi olduğumu sanıyorlar ... Ancak kesinlikle bildiğim tek şey, elimden gelenin sadece düş kırıklığı yaratmak olduğudur... Çok defa yapmayı düşündüğüm halde insanlara güven duygusu verebilecek biri değilim ben» (27) Dostoyevski sürekli olarak kararsızlıklar ve çelişkiler içinde acı çekiyordu, en karmaşık sorunların çözülmeden kalacagını kavramıştı ve kendisinden kesin yanıtlar bekleyen okurlarına yazdığı mektuplarda yeterince inandırıcı olamadığını hissediyordu. (28)

Kilise çevreleriyle gerıcı çevreler ölümünden sonra Dostoyevski'nin din eğitmeni sanını sadece cenaze töreninde ve makalelerde değil, Zerkovnı Vestnik gibı benzeri yayın organlarında yayımlanan dızelerle de pekiştirmeye çalışmıştır. Başrahip Yanişev cenaze törenindeki konuşmasında, Dostoyevski'nin yapıtlarındaki anlamın, «feragat etmeden ve ortodoks hakikate inanmadan düşünülemeyecek» «gerçek Hıristiyan sevgisi» idealinden kaynaklandığını, bu idealin «yazarı rahat» bırakmadı-

---

25) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 19.
26) A.g.y., s. 211.
27) A.g.y., s. 4.
28) Dostoyevski, Mektuplar, Cilt 4, s. 4.

ğını ve «kendisine bitmez tükenmez bir esin kaynağı» oluşturduğunu vurgulamıştır. (29)

Yıllar geçmiş ve o günkü Rusya için, ülkedeki ilerici çevrelerin, haksızlık ve toplumsal sefaletle uzlaşmayan gerçek kurtuluş olasılığını yadsımasına karşın ezilen insanlar için duyduğu acıyla dolu yapıtları sayesinde «düşüncelerin hakimi» durumuna gelen Dostoyevski'nin kişiliğinde önce büyük bir sanatçıyı gördükleri açıklığa kavuşmuştur. Daha sonra hükümet ve kilise Dostoyevski'nin manevi mirasıyla olan ilişkilerini değiştirmeye başlamıştır. Resmı çevreler, önceleri «dinsel ilkelerin ateşli yayıcısı» diye nitelenmiş olan yazarın önemini yeniden ele alıp gözden geçirmiştir. (30)

Bu durumu sergileyen en ilginç belgelerden biri Petersburg sansür dairesinin arşivinde bulunmuştur. 1886 yılında sansür heyeti, **Staretz Zosima'nın Öyküsü** başlığı altında **Karamazov Kardeşler**'den bir bölümün ayrı bir kitap olarak Posrednik yayınları arasında basılmasını ve halk tarafından okunmasını yasaklamıştır. Staretz'in İncil'den kaynaklanan öğretisine hiç değinmeden sansürcü Kosseviç, öykünün halk tarafından okunmasına gerek olmadığı kararına varmıştır: «Gizemsel-sosyal öğretinin köylüler arasında yaygınlık kazanması gerçek bir yarar sağlamayacaktır, çünkü bu öğreti Hıristiyan öğretisiyle sadece görünürde bir benzerliğe sahiptir, özünde ise ortodoks inancının dogmalarına tümüyle ters düşmektedir.» (31)

Kilise çevreleri de Dostoyevski'nin dinsel-töresel öğretisiyle olan ilişkilerini düzeltmeye başlamıştır. Kiev ilahiyat akademisi profesörlerinden Linizki'nin tanrıbilim-felsefe dergisi **Vera i rasum**'da yayımlanan yazısı bu değişikliğe bir örnektir. Bu incelemede Dostoyevski'nin yapıtları, anlamsız ve müzmin yadsımaya bir örnek, manevi yaşamın özel bir yanı ve de varolan her çeşit yaşam biçimlerinin reddedilmesi olarak gösterilmiştir. Linizki Dostoyevski'nin, yapıtlarında «sıradan bir yöntem» uyguladığına inanıyordu. «Bir düşünce daha açıklanır açıklanmaz yadsınmakta, ama reddedilenin yerini bir başkası almamaktadır, ki böylece yazar, belirsiz ve soyut bir duruma

---

29) Zerkovni Vestnik, 7 Şubat 1881, s. 6.

30) Bu sözler, Dostoyevski'nin ölümünden sonra III. Aleksander'e (veliaht) bir mektup yazan Pobedonosçev'e aittir.

31) Dostoyevski'nin Not Defterleri, F. 777, op. 3, No: 57, l.74

gelen, somut-olana göturmeyen bir yadsımanın sınırları içinde kalabilsin.» (32) Saygıdeğer tanrıbilimciler Dostoyevski'nin yapıtlarında olumlu bir ideal görmek istemiyorlardı ve en ilginci de, Dostoyevski'nin İncil öğretisini yayma çabalarını yadsıyorlardı.

Dostoyevski, «isyan etmiş» **Karamazov Kardeşler**'deki gibi böylesine bir yadsıma gücünün ve «tanrıtanımazcı dışavurum gücü»nün Avrupa'da bulunmadığını kanıtlamaktadır. «Benim acılarla dolu yolum kuşkuların büyük potasından geçmektedir...» (33) Ve «kuşkuların potası»nın ateşi yazarın ölümüne kadar hiç sönmemiştir. Tüm dogmalardan, peşin, «yol gösterici» kuramlardan çok daha güçlü olan Dostoyevski'nin sanatsal düşüncesinin gerçekçi sistemi, yapıtlarının ölümsüzlüğe kavuşmasını sağlamıştır.

TÜSTAV

---

32) P. Liniçkiy, Edebiyat ve Felsefe, 1. Kitap, s. 341.
33) Dostoyevski, Tüm Yapıtları, Cilt 1, Petersburg 1883, s. 375.

KAYNAKÇA: Künstleriches Schaffen und Rezeptiones Prozess, Aufhau Verlag, Berlin und Weimar 1977.

FELSEFE HABERLERİ

80'Lİ YILLARDA MUHAFAZAKÂRLIK

Fügen ESİN

25-26 Haziran tarihlerinde Jena'daki Freiedrich-Schiller Üniversitesi'nde 2. Uluslararası Muhafazakârlık Kolokyumu yapıldı. Kolokyumun duzenleyicileri Demokratık Alman Cumhuriyeti Bilimler Akademisi ve Jena Üniversitesi idi Kolokyumun konusu «Seksenli Yıllarda Muhafazakarlık - Barış, Demokrasi ve Sosyal İlerlemeye Karşı» idı. Kolokyuma Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin yanı sıra Sovyetler Birliği, Polonya, Çekoslovakya, Macaristan, Romanya, Bulgaristan, Federal Almanya, Avusturya, Yunanistan, Finlandiya ve Danimarka'dan bilim adamları katıldı. Kolokyuma katılanların ortak hedefi, burjuva ideolojisinin, toplum teorisinin ve politikasının bu temel eğilimini bir butun olarak ele almak, tarihini, güncel ortaya çıkış biçimlerını ve gelişim egılimlerını aydınlatarak günün evrensel sorunlarının çözümünde teorik ve pratik olarak geçerli olmasının nedenlerini kavramaktı. Muhafazakârlık kavramına uluslararası bir yaklaşım, yalnızca ulusal varyantların basit bir toplamına, görüntüsünün nicel açıdan tümlenmesine indirgenemez. ki yalnızca bu bile yeteri kadar karmaşık bir sorun oluşturur.

Kolokyumda sunulan bildirilerde, günümüzde muhafazakârlığın — tek tek devletler ve halklar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin güçlenmesi ve buna bağlı olarak da çeliş-

kilerin gelişmesi ve sivrileşmesi ile koşut olarak — yalnızca bütünsel bir fenomen olarak kavranabileceği savunuldu. Bir kuramsal sistem olarak biçimlenmesi ise, zamanımızın evrensel sorunlarının, burjuva sınıf çıkarlarının prizmasından geçirilerek dile getirilmesiyle mümkün oluyor. Değişik gelişme düzeylerindeki kapitalist ülkelerde muhafazakâr hareketlerin politik stratejileri ve politik eylemlilikleri ise, bu hareketlerin insanlığın acil sorunlarını yansıtmakta ne derece başarılı oldukları ve bunları çözmek için hangi nesnel ve öznel güçleri harekete geçirdikleri ile ölçülmek zorundadır. Evrensel sorunların son derece ciddi olması nesnel - yaşamsal açıdan insanlığın çıkarları için yeni bir düşünce biçimi gerektiriyor. Önemli olan muhafazakâr güçlerin bu yeni düşünce biçiminin oluşması için ne gibi bir katkıda bulunabileceği sorusunu sormaktır.

Böyle bir yaklaşım, muhafazakârlar da dahil olmak üzere marksist ve komünist olmayanlarla girilecek ideolojik ve politik bir dialogda ileri sürülecek iki temel istemin yerine getirilmesini sağlar. Birincisi ideolojik eleştiri ve analiz diğer bakış açısının baştan ve basitleştirilmiş bir biçimde gerici, ilerleme düşmanı vs. gibi damgalanarak değerlendirilmesine varmaz, çünkü bu bakış açısı, gençlığin kendine özgü, muhafazakâr bir açıdan kavranmasının sonucudur Tam tersine, gerçege uygunluk derecesini ve akılcı momentlerini aramaya zorlar, tartışılan somut sorunun marksist bilimsel çözümüne, yani tam da bu çeşit ideolojik tartışmaları mümkün kılmak, sürdürebilmek anlamında bir kuramsal gelişmeye izin verirler. Alexander v. Pechmann, kolokyum üzerine hazırladığı raporda, bu noktaya dikkat çekerek, muhafazakârlığın totalitarizm doktrini vb. temel teoremlerinin, buna bağlı sorunları, örneğin özgürlük anlayışı ve insan kavramını daha ayrıntılı bir biçimde ele almaya, incelemeye zorladığını söylüyordu.

Bilimsel ideoloji eleştirisinin ikinci önemli noktası da, kapitalizm ve sosyalizmin insanlığın sorunlarına uzun vadeli çözümler getirmek konusunda ne gibi güçlere sahip olduğunun, sosyalizm yoluyla toplumsal olanakların pratiğe geçirilmesi sürecinin somut-tarihsel olarak nasıl gerçekleştirildiğinin ortaya çıkarılmasıdır. İdeal ve gerçeklik arasındaki çelişkileri araştıran ve ortaya koyan bir teori, muhafazakâr anti-komünist demagojinin kendine hareket sahası bulduğu boşlukları - aralıkları dolduracaktır. Kolokyum boyunca böyle bir teori geliştiril-

mesinin gereklılığı, — teori pratik ilişkisini de kapsayan — eleştiri ve sistematiğin birliği anlamında pek çok kereler dile getirildi.

Muhafazakârlık konusunda yapılan araştırmaların uluslararası planda bu şekilde kavranması boyutunun yeni bir keşif olduğundan söz edilemez, ama özellikle Michail Gorbatschow'un dış politika konularındaki son konuşmaları böyle bir yaklaşımı iyice gerekli kılıyorlar. Aynı zamanda bu kolokyumda Federal Almanya, ABD, İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin yanı sıra Portekiz, Avusturya, Danımarka, Türkiye, Japonya, Hindistan ve Güney Afrika gibi ülkelerin de dikkate alınmış olması muhafazakârlık konusunda bütünsel bir analizin getirdiği bir ilerleme olarak nitelendirilebilir. Kolokyumda kabul gören bir diğer görüş de bir yandan gelişmekte olan ülkelerdeki muhafazakâr teorik bir pratik hareketlerin, diğer yandan da muhafazakâr yeni sömürgeciliğin - yeni evrenselliğin emperyalist stratejileri bağlamında - yeni görüntüleri ve özel biçimlerinin araştırılması gerektiğiydi. Bu konuya verilen önemin bir göstergesi de K. Pehnelt'in başkanlığı altında «Muhafazakârlar ve ulusal bağımsızlık hareketleri» başlıklı bir çalışma grubunun oluşturulmuş olmasıydı.

«Savaş ve barış arasındaki çatışmada muhafazakârlar» adlı çalışma grubu en çok ilgi gören çalışma gruplarından birisiydi ve gösterilen ilginin yoğunluğundan ötürü grubu ikiye bölmek zorunluluğu doğdu. Tartışma şu noktalarda yoğunlaştı: Aşırı anti komünist, militan muhafazakâr politikacıların ve savaş ideologlarının emperyalizmin en saldırgan çevrelerinin konfrontasyon politikasını nedenlendirme, gizleme ve haklı gösterme konusundaki rolleri - bu bağlamda özellikle ABD ve NATO çevrelerindeki dış politik ve askeri stratejik tasarıların oluşturulmasına önem verildi - muhafazakârlıkta var olan ve olası politik ve ideolojik farklılaşmalar. L. Elm ve E. Hocke tarafından ortaya atılan «muhafazakârlar barışa ne kadar yatkındır» sorusu tartışmalar sırasında «Muhafazakârlığı barışa yatkın kılabilmek için onunla ne şekilde tartışmalıyız» şeklinde genişletildi. Aynı zamanda da çağımızın bu ana sorununu çözebilmek için ortak noktalar ararken, tekelci burjuvazinin en saldırgan kanadının savaşa hâlâ ne denli hazır olduğunun gözardı edilmemesinin gerekliliği vurgulandı. Muhafazakâr savaş ideolojisiyle - anti komünizmi ve özellikle anti sovyetizmi ken-

dine misyon edinmiş olan görüşle yapılacak somut, esas ve ikna edici bir hesaplaşmanın, hayatta kalma amacıyla oluşturulacak bir ittifakın, mantık ve gerçekçiliğin koalisyonunun vazgeçilemez bir parçası olduğu dile getirildi.

Bu, geleceğin hangi toplumsal düzene ait olduğu sorusunun ne olursa olsun savaşsız çözülmesi gerektiğini kabul eden muhafazakârlarla olan hesaplaşmayı ve nükleer-kozmik çağda insanlığın tarihsel gerekli ve olası toplumsal gelişme yollarının daha etraflıca incelenmesini de kapsamakta.

Dört numaralı çalışma grubu Potsdam-Babelsberg'den A. Winkler'in başkanlığında «Demokrası ve sosyal ilerlemeye karşı muhafazakâr iktidar tasarıları ve pratiği» başlığı altında muhafazakâr özelliklerin en belirgin bir biçimde gözlemlenebildiği, burjuva düzeninin temelleriyle ilgili iktidar sorununun öne çıktığı bir alanı inceledi. Muhafazakâr iktidar stratejilerinin temelinde yatan devlet ve hukuksal ideolojik tasarılarla olan hesaplaşma, devlet felsefelerini özellikle işçi sınıfı ve onun müttefiklerini en acımasız şekilde ezmekte kullanan gruplarla farklılaşmayı ortaya çıkarmak amacıyla yapıldı. Kapitalizmin genel krizinin derinleşmesinin iktidar sorununu ve devlet ideolojisini nasıl etkilediği ve muhafazakârların, geçmişlerinin gerici mirasıyla — özellikle iktidar sorunu bağlamında — neden bu kadar ilgilendikleri şu şıklarda ortaya konuldu: 1. Carl Schmitt tarafından formüle edilmiş olan «politik olan» kavramına dönüş ve buradan çıkarak varılan, düşmanla mücadelenin, politikanın en önemli içeriği ve devletin ana görevi olduğu tezi; 2. Fiziksel şiddet kullanımında devletin tartışmasız bir tekeli olduğu tezi ve vatandaşların kayıtsız şartsız itaatkârlığının istenmesi; 3. İnsanlığın varlığını tehdit eden bir çatışma politikasına karşı halkın her türlü direnme hakkının reddi.

Kolokyum boyunca kültür, spor, eğitim gibi üstyapı alanlarında ortaya çıkan muhafazakâr eğilimler de incelendi. Yaşama biçimi sorunları, değer ve itici güçler gibi sorunlar da ele alındı: E. Fromm'un başkanlığı altındaki beş numaralı çalışma grubu, «Muhafazakâr düşüncenin unsurları ve dünya görüşüne ilişkin ideolojik kaynakları»; W. Riebel'ın başkanlığı altındaki yedi numaralı çalışma grubu, «Elitarizm, eğitim ve kültür politikasında ilerleme düşmanı tasarılar»; D. Pasemann'ın başkanlığı altındaki altı numaralı çalışma grubu «Muhafazakâr toplum teorisi ve bilimsel-teknik devrim». Altı numaralı ça-

lışma grubunda bilimsel-teknik ilerleme sorunu baglamında felsefi bütünsellik denemesi olarak muhafazakâr toplum teorisi incelendi. Muhafazakâr ideolog ve politikacıların bilim ve teknik sorununa yeni yaklaşım arayışları, toplum-kuramsal sosyal bilimsel niyet, politik-stratejik davranış yönlendirilmesi ve ideolojik-savuncalı (apologetisch) fonksiyonun, incelenen konunun karmaşık görüşünün bir ifadesi biçiminde, bilimsel-teknik devrime muhafazakâr yaklaşımda gittikçe daha çok içiçe girmesi, canlı bir biçimde tartışıldı. Tartışılan bir diğer konu da alternatif bir yaklaşımı dile getiriyordu «Bilimsel-teknik ilerlemenin zorunlulugu ya da biçimlendirilebilirliği.»

Tarih, sistematik ve eleştirinin birligi anlamında muhafazakârlık araştırmasının tarihsel bileşen, şüphesiz tüm çalışma grupları için önem taşıyordu, ama beş ve sekiz numaralı çalışma gruplarında özel bir öneme sahipti («Günümüz muhafazakârlılığının tarih ideolojisi ve gelenekleri»). Tarih ideolojisinde de muhafazakâr özgüllüğün daha kesin belirlenmesi yönünde önemli çıkış noktaları bulundu

Burada, kuramsal-metodolojik yön göstericilerin, somut tarihsel olayların ve muhafazakâr güçlerin güncel-politik pratiğinin birleştirilmesinin özellikle yapıcı ve verimli olduğu gözlendi. Muhafazakârlığın kaynakları konusunda ise tek yönlü yaklaşımları daha ayrıntılı araştırmalarla aşmak gerektiği, çünkü muhafazakârlığın kendi kaynaklarıyla olan ilişkisinin kabul edilegeldiğinden daha karmaşık olduğu görüşü destek buldu.

Bilimsel ideoloji analizinin vazgeçilemez parçası, bugünün kapitalizmindeki, gerçekliğin fraksiyonlara bölünmüş burjuva çıkarlarının prizmasında çarpık yansıtılmasının sürekli yeniden üretilmesini mümkün kılan süreçlerin ortaya çıkarılmasıdır. Bu süreçler, burjuvazinin yalnızca küçük bir grubunun bilinci olmasına rağmen, muhafazakâr ideolojinin nasıl kitlelerin bilincinde böylesi bir yer tuttugunu, hatta burjuva ideolojisinde gittikçe belirleyici bir eğilim haline geldiğini de açıklayabilmemiz için ipuçları verir. Özellikle iki numaralı çalışma grubunda bu konu üzerinde duruldu, kapitalist kriz süreçlerinin birbirine geçtiği koşullarda, ekonomi, politika ve ideolojinin karşılıklı etkileşimi araştırıldı. E. Fromm'un «muhafazakârlığın ruhu» konusundaki ve muhafazakâr «baştan çıkarma» konusundaki konuşmasında ve hemen hemen tüm çalışma gruplarındaki tartışmalarda, daha bu konularda ayrıntılı araştır-

malar yapılması gerektiği vurgulandı. Çalışmaların yönü yalnızca, ekonomi, politika ve ideoloji sistemi arasındaki karşılıklı etkileşimi veri kabul eden toplumsal bilincin teorik düzeyine değil, aynı zamanda duygusal-iradi yönlere ve sosyal psikolojiye de işaret etmekte Muhafazakârlar da muhafazakâr bir genel bakış açısını sağlıklı insan düşüncesinin doğal, temel bir olgusu olarak görüyor ve kuramsal nedenlerini bu temel üzerine oturtarak kuramsal bilincin gerisinde kalan bu alanda faaliyet gosteriyorlar. Bunun başka türlüsü de zaten beklenemez, çünkü tüm burjuva ideolojileri gibi muhafazakâr ideoloji de yalnızca toplumsal süreçlerin yüzeysel görüntüsünü kuramlaştırarak gündelik bilince kolaylıkla ulaşabilir

Kolokyumun kapanış konuşmasını yapan Manfred Buhr, genel olarak kolokyumu, ideolojik ve politik açıdan gittikçe daha fazla önem kazanan muhafazakârlığın incelenmesi ve kavranması yolunda bilimsel açıdan çok önemli bir katkı olarak değerlendirdi.

TÜSTAV

FELSEFE KİTAPLARI

INGİLTERE VE ABD'DE FELSEFE YAYINLARI II*

Türkçesi: Ergin KOPARAN

Adorno, Theodor W., **Aesthetic Theory** (Estetik Kuramı), Routledge and Kegan Paul Yayınevi, Londra, Ekim 1986, 256 s.

Adorno, aralarında Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse ve Jurgen Habermas'ın da bulunduğu, eleştirel kuramın Frankfurt Okulu içinde yeralan önde gelen ve etkili bir duşunur. Adorno, Avrupa ve Amerika'daki çalışmalarında kültür olgusunun içerik ve etkisinin niteliksel çözümlemesi üzerine çalışmıştır. Bu kıtap, Adorno'nun Negatif Diyalektiğiyle birlikte ele alındığında, sanatın toplum, tarih ve siyasetle olan ilişkilerinin tüm yonlerini kapsayarak düşünürün görüşlerinin özetini sunuyor.

Arthur, C.J., **Dialectics of Labour-Marx and his Relation to Hegel** (Emeğin Diyalektigi-Marx'ın Hegel ile İlişkisi) Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Eylül 1986, 220 s

Bu kitap, Marx'ın «1844 İktisat ve Felsefe Elyazmaları» üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir incelemedir. Değişik elyaz-

*) Bu bibliyografya yayınevlerinin tanıtıcı yayınlarından derlenmiş ve çevrilmiştir.

malarını birleştirmekte, açık olmayan bölümleri izah etmekte ve Marx'ın tamamlamadan bıraktığı düşünceleri tamamlamaktadır. İlk bölüm Marx'ın yabancılaşma kuramının anahtarlarını çiziyor. İkinci bölüm Hegel ile ilişkileri ele alırken son bölüm, Marx'ın sonraki yapıtlarıyla ve sosyalizm için beslediği umutlarla bağlantı kurarak 1844 Elyazmaları'nın önemini ve çerçevesini çiziyor. Kitap özellikle, Marx'ın Alman felsefesi, İngiliz siyasal iktisadı ve Fransız sosyalizmi gibi değişik kaynaklardan toplumların tarihinde insan emeğinin önemi ekseninde kurulu temel düşüncesini nasıl çekip çıkardığını gösteriyor.

C.J. Arthur, Sussex Üniversitesi felsefe öğretim üyesidir.

Bellamy, Richard, **Modern Italian Social Theory-From Pareto to the Present** (Modern İtalyan Toplum Kuramı-Pareto'dan Günumüze), Polity Yayınevi, Cambridge, Kasım 1986, 280 s.

Kitap, modern İtalya'daki toplumsal ve siyasal duşüncenin gelişimine sistematik bir giriş olanağı sağlıyor. Yazar, İtalyan düşüncesinin bellibaşlı akımlarının, birliğin sağlanmasından bu yana ülke gelişimindeki etkilerine özel bir önem veriyor Yapıt altı büyük düşünürü ele alarak kuramsal düşüncelerinin, siyasal davranış çözümlemelerini nasıl etkilediğini inceliyor. Bu altı düşünür Pareto, Mosca, Croce, Gentile ve Gramsci. Her düşünüre ayrılan bölüm bir bibliyografik dokumle başlıyor ve düşünurler kuramları açıklanarak İtalyan toplumu çerçevesindeki yerlerine oturtuluyorlar. Son bölümler, Bobbio, Della Volpe ve diğerleri arasında geçen son tartışmalara ayrılmış ve günümüz İtalya'sında liberalizm ve komünizm arasındaki ilişkileri inceliyor.

Richard Bellamy, Oxford Nuffield Kolejindendir.

Bunge, William, **The Nuclear War Atlas** (Nükleer Savaş Atlası), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Kasım 1986, 96 s.

Bunge'ın nükleer savaşın etkileri üzerine hazırladığı atlasın kitap biçimindeki genişletilmiş yeni baskısı. «Sorunun coğrafi boyutunu kaçırınca, literatür çözümünü de kaçırıyor. 'Sorun ne denli büyük' diye sorarken, 'Bu konuda ne yapabiliriz?' sorusunu unutuyoruz. Bu atlas çözümü de içeriyor diyor **Society for Human Exploration** kitap üzerine yorumunda.

Carver, Terrell, **The Marx Dictionary** (Marx Sözlüğü), Polity Yayınevi, Cambridge, Ekim 1986, 220 s.

Bu özlü sözlük Marx'ın yazılarında ortaya çıkan temel kavramların, kısa ve yetkin tanımlamalarını içeriyor ve bibliyografik kaynaklarla öğrenciye Marx'ın yapıtlarında belirli düşüncelerin tartışıldığı metinleri bulmalarına olanak sağlıyor. Sözlüğun amacı Marx'ın temel kuramlarına doğru ve nesnel yaklaşımlar sağlamaktır. Marksçılığa geneide doğınmek yerine Marx'ın kendi yapıtları üzerinde yoğunlaşarak, küçük bir kitapta bu amaç gerçekleştiriliyor. Daha önce Marx ve Engels üzerine yazılarıyla tanınan sözlüğun yazarı, Marx'ın düşüncelerinin ağırlık taşıyan karakteristiklerine keskin çözümlemeler getiriyor.

Terrell Carver, Bristol Üniversitesi Siyaset Bilimi öğretim üyesidir.

Crick, Bernard (derleyen), **The Socialist Heritage-A Guide to Socialist Thinkers** (Sosyalist Miras-Sosyalist Düşünürler Rehberi), Polity Yayınevi, Cambridge, Temmuz 1987, 190 s.

Bu yeni kitapta, önde gelen sosyalist düşünürlerin görüşleri basit bir biçimde sunuluyor. Kitabı derleyen Crick, yapıtları işçi hareketi çerçevesinde olan kişileri seçmiş. Kitapta yeralan yazıların tümü, konularına hakim olan kişilerce yazılmış ve konuya yabancı olanlar için de kolay okunabilir nitelikte Marx, Lenin, Kautsky, Luxemburg, Shelley, Carpenter, Goldmann, Gramsci, Orwell, Trotsky, Lukacs, Sartre ve C. L. R. James gibi çeşitli yazarlar kitapta inceleniyor ve kuramlarının günümüz de demokratik sosyalizmin gelişimine yansıması ele alınıyor.

Easter, Jon, «Karl Marx-A Reader (Karl Marx-Okuma Kitabı), Cambridge Üniversitesi Yayınları, 350 s.

Kitapta Marx'ın düşüncesinin temel konularına göre düzenlenmiş en önemli yazıları yeralmakta. Konulardan bir bölümü şöyle: metodoloji, yabancılaşma, Marx'ın iktisadı, sömürü, tarihi maddecilik, sınıf bilinci ve sınıf mucadelesi, Marx'ın siyaset kuramı ve ideoloji kuramı. Jon Elster, her seçme yazının genel bağlam içinde ve Marx'ın tezleri arasındaki yerini anlatan bir giriş sunuyor. Jon Elster'in **Karl Marx'a Giriş** kitabının tamamlayıcısı olmasının yanı sıra, Marx'ın görüşlerini anlaya-

bilmek için en gerekli yazıları toplayarak tek başına da yoğun bir derleme oluşturan bir kitap.

Jon Elster, Şikago Üniversitesi Siyasal Bilimler Profesörü ve Oslo Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü Araştırma Direktörüdür.

Feher, Ferenc ve Heller, Agnes, **Eastern Left, Western Left, Totalitarianism, Freedom and Democracy** (Doğu Solu, Batı Solu Totaliterlik, Özgürlük ve Demokrasi), Polity Yayınevi, Cambridge, Ağustos 1985, 275 s.

Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki değişiklik olasılıkları nelerdir? Feher ve Heller, Doğu Avrupa toplumlarını incelemeleri sırasında bu soruyu ortaya atarken demokrasinin genel sorunlarına da önemle değiniyorlar. Yazarlara göre Doğu Avrupa toplumları bugün tam anlamıyla sosyalist sayılamaz. Dahası onlar da demokratik örgütlenme ve özgünlüğün sağlamlaştırılması konularında Batı toplumlarıyla aynı ortak sorunlarla yüzyüzedirler. Fehler ve Heller, Doğu ülkelerinde siyasal iktidarı incelerken genelde siyaset kuramı ve siyasal analiz tartışmalarına katkıda bulunuyorlar.

Ferenc Feher, New York Toplum Araştırmaları Okulunda İnsan Bilimleri öğretim üyesi, Agnes Heller, aynı okulda Felsefe ve Siyaset Bilimi profesörüdür.

Feher, Ferenc ve Heller, Agnes, (derleyenler) **Reconstructics** (Estetiği Yeniden Kurmak), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, 1986, 272 s.

Georg Lukacs'ın izleyicileri ve arkadaşları, «Budapeşte Okulu»nun yazıları çağdaş köktenci estetik için bir kilit öğedir. Bu ciltteki yazılar, yapıtlarının en ayırdedici seçmeleri olup yalnızca edebiyatı değil sanat ve muzığı de ele almaktadır. Aslında kitap, Lukacs'ın yapıtlarında roman üzerine geliştirilen estetik sorunların şiir, oyun yazarlığı ve genelde sanatlara nasıl verimli bir biçimde yaygınlaştırılabileceğini göstermektedir. Bu derleme, şimdi ortadan kalkmış olan Budapeşte Okulu'nun dağınık yazılarını biraraya getiriyor. Estetiği Yeniden Kurmak Marksçı estetik kuramının yaratıcı uygulamasıyla ilgilenen herkese gerekli okuma malzemesi sağlayacaktır.

Frow, John, **Marxism and Literary History** (Markscılık ve Edebiyat Tarihi), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Haziran 1986, 288 s.

Frow'un kitabı, yeni bir edebiyat kuramı kurma temelinde formalizmle historisizmi uzlaştırmayı onererek Markscı edebiyat kuramına bir katkıda bulunmayı amaçlıyor. Markscı kuramdaki öncülerinin, Lukacs'ın tarihcil Markscılığının, Macherey, Eagleton ve Jameson'un yapıtlarının eleştirisinden sonra Frow bu geleneğin gücünü ve sınırlarını tanımlıyor ve köktenci biçimde konuşma kavramını yeniden oluşturma olanaklarını arıyor. Konuşma ağı içinde edebiyatın tarihsel olarak özgün bir sistem olduğu kavramını geliştiriyor.

John Frow, Batı Avusturalya Murdoch Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat öğretim üyesidir.

Graham, Loren R., **Science, Philosophy and Human Behavior in the Soviet Union** (Sovyetler Birliğinde Bilim, Felsefe ve İnsan Davranışları), Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, Nisan 1987, 672 s.

Graham, beğenilen **Sovyetler Birliğinde Bilim ve Felsefe** kıtabından sonra, Sovyet akademik hayatındaki fizik, kozmoloji, kozmogoni, kimya, sibernetik, fizyoloji, psikoloji ve genetik alanındaki son durumu sunarken, bu alanlarda diyalektik maddecilikle bilim arasında özgün ve önemli bir karşılıklı alışveriş olduğunu gösteriyor İlk elden kaynaklara dayanan çalışmasında Graham, Sovyetler Birliği'ndeki bilim gelişmeleri yalnızca nakletmiyor, analiz ediyor, bağlantıları veriyor ve yaratıcı bilimsel çalışmalarda ve bilim alanındaki entelektüel tartışmalarda felsefenin rolünü ortaya koyuyor

Loren R. Graham, Massachusetts Teknoloji Entitüsündendir.

Habermas, Jürgen, **The Philosophical Discourse of Modernity** (Yenilik Üzerine Felsefe Konuşmaları), Polity Yayınevi, Cambridge, 1987, 300 s.

Günümüz Almanya'sının en tanınmış toplumsal ve siyasal düşünürünün modern çağın kuramsal ve felsefi açıdan incelediği yeni yapıtı. Kitap sosyoloji ve siyasetten, felsefe, estetik ve

edebiyat kuramına kadar geniş bir disiplinler yelpazesiyle ilgili temalar inceliyor. Habermas'ın en çok okunan ve en etkili kitaplarından biri olmaya aday. Son yıllarda, «yenilik» (modernite) in sonunun geldiği ve Avrupa Aydınlanmacılığından kaynaklanan düşüncelerin sona erdiği üzerine büyük bir tartışma çıkmıştı. Bu tartışma, Derrida ve Foucault gibi çeşitli etkili Fransız düşünürlerince alevlendirildi. Ancak, modernite eleştirisi modern yaşamın olumsuz özelliklerine bir alternatif bulmak için geleneksel kultür biçimlerini aravan bir dizi yeni-tutucu (neo-conservative) duşunurce de geliştirildı. Habermas, çağdaş modernite eleştirilerini Marx, Nietzsche, Heidegger ve diğerlerinin yapıtlarını giderek ele alıyor Foucault, Derrida, Bataille, Lyotard ve Luhmann da içlerinde bır dizi çağdaş düşünürün eleştirisini sunuyor. Felsefi çerçevesini kurarken Habermas, modern çağın gerilim ve çelişkilerıne karşılık vermenin dığer yollarına işaret ediyor.

Jürgen Habermas, Frankfurt'takı Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi Sosyoloji ve Felsefe profesörudur.

Haug, W.F., **Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society** (Meta Estetiğinın Eleştırısı: Kapıtalıst Toplumda Ortaya Çıkışı, Cınsellik ve Reklamcılık), Polity Yayınevi, Cambridge, Haziran 1986, 208 s.

Bu kitap, çağdaş topluluklerda tüketım mallarının paketlenme, tanıtılma ve sunulma yolları uzerine özgun ve çarpıcı bir araştırmadır. Bu karmaşık, kurnazca sunuş surecini tanımlamak için «meta estetiği» terimi kullanılıyor. Kapitalist üretim ve değişimin temel mekanizmalarının analizinden yola çıkan Haug, reklamın iktisadi önemini ve insan duygularının reklam sıstemi tarafından nasıl çarpıtıldığını ve sömürüldüğünu gösteriyor. Öne sürülen görüşler hepımizin bildiği örneklerle canlandırılıyor: «estetik tekel» kurmak için marka (isım) kullanımı, dönüşümü artırmak için model geliştirilmesi ve tanıtıcıların kozmatık sanayiinde cinselliği model almalarının bir çok biçimi.

W.F. Haug, Özgür Berlin Üniversıtesi Felsefe profesörü ve **Das Argument** dergisi editörüdür.

Jay, Martin, **Marxism and Totality-The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas** (Markscılık ve Bütünsellik-Lukacs'tan Habermas'a bir Kavramın Serüvenleri), Polity Yayınevi, Cambridge, Eylül 1984, 576 s.

Batı Markscılığını ele alan geniş boyutlu bu incelemede, Lukacs, Korsch, Gramsci, Goldmann, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Della Volpe, Colletti ve Habermas yapıtlarıyla ele alınıyorlar. Bu zengin ve etkili gelenekle ilgilenenler için bir başvuru kitabı.

Gaye, Harvey, J, **The British Marxist Historians** (Markscı İngiliz Tarihçileri), Polity Yayınevi, Cambridge, Kasım 1984, 328 s.

Kitap tarih ve toplum kuramında en önemli geleneklerden birine butünsel bir bakış getiriyor. Maurice Dobb, Christopher Bill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawn ve E.P. Thompson'un yapıtları ele alınıyor.

Harvey J. Gaye, ABD - Wisconsin-Green Bay Üniversitesi Sosyoloji doçentidir.

Kristeva, Julia, **The Kristeva Reader** (Kristeva'dan Seçmeler) derleyen: Toril Moi Basıl Blackwell Yayınevi, Oxford, Ağustos 1986, 304 s.

Kristeva, yapıtları dilbilim, psikoanaliz, edebiyat ve siyaset kuramı gibi değişik alanlarda ilgi gören, Avrupa'nın en parlak ve özgün kuramcılarından biridir. Kristeva'dan Seçmeler Kristeva'nın yaşamının tüm evrelerinden yazıları içeren, Kristeva'nın yapıtları üzerine İngilizcede ilk kapsamlı kitap. Yazılar, üç ana alanı, semiotik psikoanaliz ve siyaset kuramını temsil edecek biçimde seçilmiş, tümünden önce de aydınlatıcı bir girişe yer verilmiştir.

Markus, Gyorgy, **Language and Production-A Critique of the Paradigms** (Dil ve Üretim-Paradigmaların Eleştirisi), D. Reidel Yayınevi, Dordrecht, 1986, 208 s.

Evrensel metafizik sistemin ortadan kalkışından beri felsefe insanın ilgi alanı ve varlığı varlık dünyasını sonlu insan faaliyetlerinin kendisinin analizinde aramaya başladı. Aralarındaki yarışma ve anlaşmazlığın yalnızca felsefede değil ge-

nel olarak insan bilimlerinde çağdaş duruma geniş ölçüde belirlediği iki güçlü paradigma ortaya çıktı. Öncüllerinin ve sınırlarının eleştirel analiz bu kitabın konusunu oluşturuyor. İlk bölüm, yorumlanışı Popper, Wittgenstein, Levi-Strauss ve Gadamer'de örneklenen **dil paradigması**'na ayrılmış. İkinci bölüm, Marx'ın yapıtlarında **üretim paradigması**'nın anlamı ve önemini araştırıyor. Bu tartışma, Marx'ın entelektüel gelişmesinin çeşitli evrelerini ve onun teknoloji kavramı arasındaki zıtlığı ele alan iki ekle tamamlanıyor.

Gyorgy Markus, Sidney Üniversitesi Genel Felsefe bölümündendir.

McCloskey, Mary A., **Kant's Aesthetic** (Kant'ın Estetiği), Macmillan Yayınevi, Basingstoke, 192 s.

Kitap Kant'ın olgun estetiğine yoğun bir yorum ve değerlendirme getiriyor. Yazar, ortaya attığı sorunlar ve bu sorunları estetikteki çağdaş temalara bağlayarak Estetik Yargının Eleştirisinde önemli ve devamlı olanı okurların kafasında çizmeye çalışıyor. Kant'ın kuramında, çağdaş tartışmalarla bağlantılı sorunları ortaya atan bölümlere hazzın rolü, estetik tavrın korunması, estetik yargıda insanlar arası anlaşmada isteklerin haklı görülmesi, sanatta mukemmellikle guzelliğin ilişkisi konularına özel bir önem verilmiş.

McLellan, David, **Marxism and Religion-A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity** (Marksçılık ve Din-Hıristiyanlığın Marksçı Eleştirisi Üzerine bir Tanımlama ve Değerlendirme), Macmillan Yayınevi, Basingstoke.

Marx dini «halkın afyonu» olarak nitelemişti. Bununla birlikte günümüz Latin Amerika'sında (ve diğer yerlerde) bir çok Hıristiyan, Marksçı düşünceleri kavrayabiliyor. Marksçı analiz ve dini inancın çağımızın sorunlu siyasetine yapacağı katkı çok ilgi çekicidir. Kitap, son yüzyılda çeşitli Marksçı yaklaşımların dine karşı tavırlarını inceliyor, sonuç olarak da Marksçı din eleştirisinin toplu değerlendirmesini veriyor. Profesör David McLennan'ın hem bir katolik, hem de Marx ve Marksçılık üzerine bir uzman olması ilginç bir nokta.

McLennan, Gregor, **Marxism and Pluralism** (Markscılık ve Çoğulculuk), Polity Yayınevi, Cambridge, 1987, 210 s.

Bu kitapta, Gregor McLennan toplum ve siyaset kurumundaki en genel geleneklerden ikisi, Markscılık ve Çoğulculuk'daki gelişmeleri inceliyor. McLennan, her iki geleneğin, klasik formülasyonlarından bu yana geçirdiği kavramsal ve uygulamaya ilişkin değişikliklerle başlıyor. Sonra her ikı görüş arasındaki sosyolojik, felsefi ve siyasal tartışmalar ele alınıyor.

Gregor McLlennan açık unıversıtede Sosyal Bilimler öğretim üyesidir.

Pierson, Chrıstopher, Marxist Theory **and Democratic Politics** (Markscı Kuram ve Demokratık Siyaset), Polity Yayınevi, Cambridge, Eylül 1986, 270 s.

Kitap, siyasal temsil ve sıyasal haklar konularına özel önem vererek Markscılık ve demokrasi arasındaki ilişkileri araştırıyor. Marx'dan bu yana Markscı gelenekleri irdelerken Pierson, günümüzdeki haklar kuramlarının Markscı gelenekle bağdaştırılmasını önemle vurguluyor. Pierson, Lenın, Kautsky, Gramsci ve Avrupa Komünuzmini onerenler de içlerinde, Markscı gelenekdeki çeşitlı duşünürlerın düşüncelerini çözümlüyor. Tartışmanın ayırdedici bır ozelligi bu yazarlarla, gunumüzdeki liberal haklar kuramcıları arasındakı ılışkının çizilmesi. Pierson'ın çalışması, siyaset, tarih ve ilgili dısıplinlerde çalışanlara seslenyor.

Christopher Pierson, Stirling Universitesi Sosyoloji öğretim üyesidir.

Reader, Keith A., **Intellectuals and the Left in France Since 1968** (1968'den Bu Yana Fransa'da Aydınlar ve Sol), Macmillan Yayınevi, Basingstoke, 208 s.

Locan, Althusser, Derrida, Foucault. Bu isimler modern düşünce dünyasında çok yaygın. Ancak İngilizce konuşan dünyada yapıtları ve düşünceleri, üretildikleri bağlamda bir başvuru olmaksızın ele alınıyor. Bu kitap, bu boşluğu dolduruyor. İçindekilerden seçmeler: Mayıs Olayları, Sartre, Yapısalcılar, Feminizm Siyaseti, Dil İktidar ve Siyaset, Foucault ve Deleuze'nin Yapıtları, Yeni Düşünürler, Sol Kanat Aydınlarının Suskunluğu.

Roberts, Julian, **Introduction to German Philosophy** (Alman Felsefesine Giriş), Polity Yayınevi, Cambridge, Ocak 1987, 290 s.

Kant'tan günümuze, Alman felsefesine etraflı bir giriş niteliğindeki bu kitap genel açıklamaları, metinler üzerine ayrıntılı yorumlarla biraraya getiriyor. Kitap Alman felsefesinin kilit kişileri ve temel metinleri üzerine yoğunlaşıyor. Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger'e ayrı bölümler ayrılmış. Ayrıca Marx, Lukacs ve Adorno'ya ayrılmış bölümlerle Markscı gelenek üstüne bir tartışma açılıyor. Bölümler, kitap boyunca süregiden bir dizi temayla birbirine baglanıyor. Roberts, kitapta, tarih, düşunce ve toplum arasındakı ilişkilerin felsefi yansıtmanın temel bir öğesi olarak önemini vurguluyor. Kitaptaki temalar, Alman felsefesındekı son tartışmaları ve genel sorunları ele alan bır son bölumle birbirine bağlanıyor

Julian Roberts, Alman felsefesi ve edebiyatı üzerine yoğun yapıtlar veren bir araştırmacıdır.

Roemer, John (derleyen), **Analytical Marxism-An Anthology** (Analıtik Markscılık - Bir Seçki), Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1986, 324 s.

Roemer, kıtaba yazdığı onsozde şoyle diyor: «Son on yılda, toplum kuramında biçimlenen yeni tur, analitik sofistike Markscılıktır. Uygulayıcıları çağdaş mantık, matematik ve model kurma araçlarıyla peşine duştukleri Markscıl sorunlardan geniş ölçüde esinlenmektedirler Bu yazarlar hem Markscı hem de Marksçı olmayan geleneklerın urunudurler. Kitapta «analitik Markscılığın» önde gelenlerinden, bazıları daha önce yayınlanmamış yazılar yeralmakta. Yazılar, Markscı düşüncenin bir dizi sorunu olduğu gibi, daha önce Markçıların ele almaya gerek görmediği bir dizi sorunu da ele alıyor

John Roemer, Kaliforniya Üniversitesi İktısat Profesörüdür.

Shanker, Stuart (derleyen) **Philosophy in Britain Today** (Günümüz İngiltere'sinde Felsefe), Croon Helm Yayınevi, Kent, Eylül 1986, 256 s.

Bir insanı felsefeci olmaya iten nedir? İngiliz felsefesinin bugünkü çizgisi nedir? Felsefecıler kendi gelişimlerini nasıl görüyorlar ve katkılarının kaynağını nerelerden alıyorlar? Kita-

ba katkıda bulunan önde gelen felsefecilere yöneltilen sorular bunlar. Tümünün kısa bir «düşünsel yaşam öyküsü»nün yanı sıra bilgilendikleri alanlar, mesleki gelişmeleri ve şu anda ilgilendikleri konular yeralıyor. Yazılar biraraya geldiğinde günümüzdeki önemli İngiliz felsefecilerinin çalışmalarına canlı bir genel bakış oluşturuyor. Yazarlar, İngiliz felsefesinde olabildiğince geniş bir yelpazeyi temsil edebilecek biçimde seçilmiştir. Sonuçta, batı felsefesine yirminci yüzyıl boyunca baskın olmuş bir düşünsel topluluğun önde gelenlerinin profili ortaya çıkıyor.

Thurlow, Richard, Fascism in Britain 1918-1986 (İngiltere'de Faşizm), Basil Blackwell Yayınevi, Oxford, Eylül 1986, 320 s.

Thurlow bu araştırmasında yeni derlenen İçişleri Bakanlığı belgelerini ve doğrudan faşistlerin anlattıklarını kullanarak İngiliz faşizminin tarihini, doğuşu ve önemini yeniden değerlendiriyor ve 1980'lere kadar sürüşünü açıklıyor. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki kaynaklanışından yola çıkarak faşizmin otuzlardaki portresini çiziyor, bir dizi ünlü kişiliğin harekete katılmasıyla ilgili bugune dek ortaya serilmemiş malzemeyi kullanıyor. Geleneğin 1945 sonrasındaki yeniden ortaya çıkışına açıklamalar getirerek daha sonrakı Ulusal Cephe bildirisini ve günümüzdeki dığer örgütlenmeleri gözler önüne seriyor. Kitap, koklerinin İngiliz toplumunda şaşırtıcı derecede derin olduğunu gösterdığı, İngiliz siyasal hayatındaki bu gölge düşürücü geleneğin tam ve düzgün bir resmini çiziyor

Richard Thurlow, Sheffield Üniversitesi İktisat ve Sosyal Tarih öğretim üyesidir.

Todorov, Tzvetan, The Genres of Discourse (Konuşma Türleri), Politiy Yayınevi, Cambridge, 1987, 200 s.

Tzvetan Todorov, günümüz Fransız edebiyat araştırmacılarının önde gelenlerinden biridir. Mitoloji ve folklordan sembolizm kuramına kadar geniş bir alanda yapıt vermiştir. Todorov yapıtında genre (tür/tarz) kavramının gelişimini Aristo'dan alarak günümüze getiriyor ve 20. yüzyılda Wellek, Jakobsan ve Frye'ın değerlendirmeleriyle bitiriyor. Todorov, tarz'ın «konuşma» da yeniden verimli biçimde tanımlanabileceğini hem edebiyat hem edebiyat dışı konuşmadan, değişik kipler ve konuş-

ma örnekleriyle öne sürüyor. İddiasını Baudelaire, Dostoievsky, Poe, Conrad, James ve Rimbaud'da içlerinde geniş bir alandan seçilmiş metinlerle geliştiriyor.

Tzvetan Todorov, Paris CNBS araştırma direktörüdür.

Vovelle, Michel, **Ideologies and Mentalities** (İdeolojiler ve Zihniyetleri), Polity Yayınevı, Cambridge, 1987, 200 s.

Günümüz Fransa'sının en önde gelen tarihcilerinden biri olan Michel Vovelle, bu kitabında bir dizi yöntembilimsel sorunu ve esas temayı ele alıyor. Kitle kültürünün, kitle direnişinin ve devrimin bir çok yönlerini olduğu gibi, çok iyi tanıdığı bir konu olan ölüm tarihini de ele alıyor. Bu arada Aries ve Braudel'de aralarında bir çok önde gelen çağdaşına eleştiriler getiriyor.

Michel Vovelle, Paris I Üniversitesi Fransız Devrimi Tarihi profesörüdür.

Warnke, Georgia, **The Hermeneutics of Godimer** (Godimer'in Hermenotigi), Polity Yayınevi, Cambridge, Nisan 1988, 220 s.

Godamer, günümüz Almanya'sının önde gelen felsefecilerinden biridir. Duşünceleri, yalnızca felsefe değil, aynı zamanda sosyal bilimler, edebiyat eleştirisi, estetik ve hukuk alanlarında da etkili olmuştur. Esas yapıtı **Hakikat ve Yöntem** yirminci yüzyıl düşüncesinin klasiklerinden sayılmaktadır. Bu kitapsa Godimer'in yapıtlarına ilk butünsel yaklaşım. Kitap, temel düşüncelerine açık ve özlü tartışmalar getirirken, katkıda bulunduğu büyük tartışmaları ve kritik kuramının gelişmesi üzerinde etkili olan tartışmaları da içeriyor.

Georgia Warnke, Yale Üniversitesi Felsefe doçentidir.

FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Afşar TİMUÇİN

ALGI (fr. **perception**; alm. **Perzeption**; ing. **perception**). **Zihnin duyu organları aracılığıyla nesnelerin sunumuna ulaşması işlevi.** Buna göre «algı» hem felsefenin hem ruhbilimin temel kavramları arasında yer alır ve başlıca araştırma konularından birini oluşturur. Felsefede algı tam anlamında XVII. yüzyıldan sonra konu edilmiştir. Descartesçı bilgi kuramında algı zihnin tüm edimlerine karşılıktır, fikirlerin bilgisine ulaşmak algılamakla eşanlamlıdır. Buna göre bizde iki çeşit düşünce vardır; algı ve istem. Algıyı hem bilinçten hem de bir sonraki süreçten, nesnenin bilincine ulaşma süreci olan **üstalgı**'dan ilk ilk ayıran Leibniz olmuştur. Leibniz şöyle der: «Bir çokluğu bir birlikte ya da basit tözde saran ve sunan geçici durum algı diye adlandırılan şeyden başkası değildir, onu üstalgıdan ve bilinçten ayırmak gerekir.» Bu arada Leibniz **karanlık algılar** ya da **küçük algılar** belirlemesiyle bilinçaltının tanıtlanmasına doğru bir adım atmıştır. Hamilton, Spencer, Bergson gibi bazı çağdaşlar algıyı dış gerçekliğin doğrudan doğruya bilinci olarak alırlar. Ancak, ne olursa olsun, algıyı bilinçten de duyu izlenimleri alma yani dış dünya nesnelerini sezme işlevinden de ayırmak gerekir. Nesneler duyularla algılanır, ancak algı duyu izlenimlerinden ya da duyumdan daha çok bir şeydir. Algı işlevi insanın dış dünya olgularının ve iç dünya olgularının bilincine varmasını sağlamak yolunda zihne ilk gereçlerini ya da ilk içeriklerini kazandırır. Bu ilk gereçler ya da ilk içerikler imge düzeyine yük-

gelmeye yani bellekte bilginin ilk taslakları olarak belirginleşmeye hazır sunumlardır. Buna göre onu imgenin temel gereci olarak görebiliriz. G Bachelard şöyle der: «İmgelem her zaman imgeler oluşturma yetisi olarak düşünülmüştür. Oysa o daha çok algının sağladığı imgeleri bozma yetisidir, daha çok bizi ilk imgelerden kurtarma ve imgeleri değiştirme yetisidir.» N.L. Munn algıyı şöyle belirler: «Algı ayırdetmeyi, ayrımlaştırmayı, gözlemlemeyi düşündüren bir süreçtir. Genellikle bu terim kendi üzerimize ve dünyamız uzerine bilincimizin temelinde bulunan azçok karmaşık süreçlerle, alıcı ve sinirsel süreçlerle ilgili olarak kullanılır.» Demek ki algıyla elde edilen veri ham veridir, henüz düşünceyle ve dolayısıyla dille ilgili değildir. Bu veri ancak bir sonraki süreçten, üstalgı surecinden geçerek düşünceye ulaşacak ya da duşünceye donüşecek ve böylece dilsel anlatımda bir yeri olacaktır Algının düşünce açısından ve dil açısından yetkinleşmemişlıgını Fransız romancısı N. Sarraute bize şöyle duyurur. «Goz açıp kapayıncaya kadar algılananı açıklayabilecek bir dil henüz bulunmadı.» Algıladıgımız şeyin doğruluğu ya da algının eşyaya uygunluğu sorununa gelince, başka türlü algılama olasılığı bulunmadığına göre ya da bulunmadığı sürece bu sorunu ılgi alanımızın dışına çıkarmamız uygun olur. M. Merleau- Ponty şöyle der: «Dünyayı doğru olarak algılayıp algılamadığımızı düşunmek değil, tersine algıladığımız şeyin dünya oldugunu söylemek gerekir.»

ALGICILIK (fr perceptionnisme; alm. **Perzeptionnismus**, ing. **perceptionism**) **Zihnin algı edimiyle dış dünyanın doğru bilgisine doğrudan** dogruya **ulaştığını bildiren öğreti.** Algıcılık bir anlamda sezgicilıktir, bir anlamda gerçekçilıktir, bir bakıma daha çok sezgıci gerçekçiliktir Sezgicılıktır, çünkü algı zihnin bir anlık alırlığına karşılıktır. Gerçekçiliktir, çünkü bir başka edime gereksinme gostermeden dış dunya gerçekliğini zihinde görünür sayar. Bu durumda zihinle gerçeklık arasında herhangi bir araçı yoktur, ikisı arasında tam bir dolayısızlık vardır. Algıcılık bilgiyi zihnin çeşıtli işlemlerinden elde edilmiş sayan görüşün ya da görüşlerin karşıtıdır. Bilgi edinme işinde zihnin herhangi bır katılımını öngören görüşler de bu katılıma verdikleri ağırlık ölçüsünde algıcılığa uzak düşerler.

ALIKLIK (fr. **imbécillité**; alm. **Geistesschwäche**; ing. **imbecility**). **Kavrama eksikliği.** Alıklık zekânın oldukça geri olması durumu-

dur, zekâ geriliğinde orta bir yer oluşturur, aptallıkla ahmaklık arasında yer alır. Alıkların belirgin özelliği yazı dilini anlamamalarıdır. Konuşmayı belli bir düzeyde yarım cümlelerle de olsa sürdürebilen alıklar yazı yazamazlar. Bir alığın zihin yaşı 2-7 arasındadır. Bu genişlik alıklığı ikiye ayırmamızı gerektirir: eğitilebilir alıklık ve eğitilemez alıklık. Tüm alıklar belli bir dikkati gösterebilecek yetenektedir, ne var ki dikkat kaygan ve bozulmaya hazır bir dikkattir. Alıkların bellekleri zengindir ama işlemediği için hantaldır, buna karşılık düşünceleri zayıftır, ayrıştırmalar ve bileştirmeler yapamazlar. Alıkların duygusal yaşamları oldukça karmaşıktır, yok yere güldükleri, yok yere ağladıkları görülür. Kendileriyle ılgilenen kişilere tutarsız davrandıkları çok olur. Bazen bir kişiye aşırı bağlanırlar, yüzleri genellikle aşırı anlatımlıdır. Çok zaman yumuşak başlıdırlar. Saldırgan, hatta aşırı saldırgan olanları da vardır. Bazıları yangın çıkarmaya, bazıları kırıp dökmeye eğilimlidir, bazıları ahlak düşkünü olur. Kendi başlarına yaşayamazlar, korunmaları gerekir.

ALIRLIK (fr. **réceptivité**; alm. **Rezeptivität**; ing. **receptivity**). **Bir dış etkiyi alabilme yatkınlığı.** Alırlık tam edilginliktir, bu edilginlik içinde dış dünyadan uyarılar alabilme yeteneğidir. Kant' da alırlık nesnelerin uyarılarından deneysel bilginin ilk gereçleri olan sunumları elde etme durumunu karşılar: «Sunumların çeşitli ögeleri tümüyle duyulur olan yani alırlıktan başka bir şey olmayan bir sezgide verilmiş olabilirler; buna karşılık bu sezginin biçimi, **sunumlar alma yetimizde a priori** kalabilir, gene de bu biçim öznenin etkilenme bıçımınden başka bir şey değildir.»

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

TÜSTAV

de

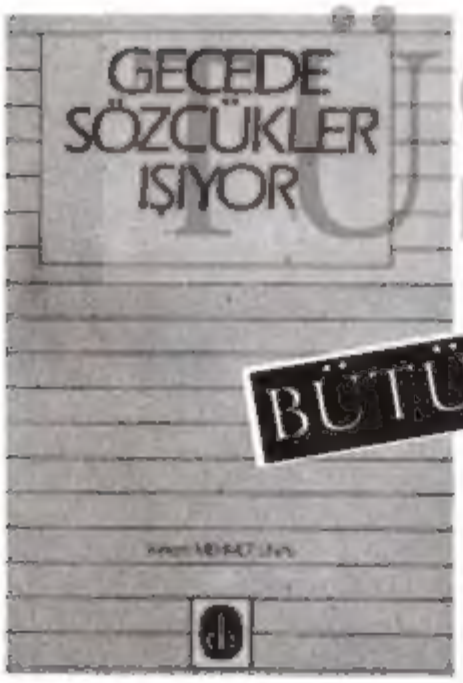
YAYINEVİ

BAHAR İSYANCIDIR

ONAT KUTLAR

GÖKYOKUŞ

CANYÜCEL



GECEDE
SÖZCÜKLER IŞIYOR

ERNESTO CARDENAL

SESLERİN AYAK
SESLERİ

ARİF DAMAR

BÜTÜN KİTAPÇILARDA

YENİ DÜŞÜN

AYLIK DERGİ

EKİM'87 750 LİRA

SADUN AREN
ÖZELLEŞTİRMEYE YENİ GEREKÇE

REFİK ZERENGİL
KİMLİK BUNALIMI KARŞISINDA BATI AYDINI

ALİ TAYGUN
İNSAN İLİŞKİLERİ/ İNSANCA İLİŞKİLER

Ö.BEDRİ CANATAN
SEVGİNİN BOYUTLARI

GÜNEY DİNÇ
ÇOCUK MAHKEMELERİ NE OLDU?

GÜRHAN TÜMER
İNSANIN GÜÇLERİ ÜZERİNE

FETHİ NACİ
ELEŞTİRİ GÜNLÜĞÜ

SALİH BOLAT
GÜNÜMÜZ ŞİİRİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

FİLİSTİN: YARININ DEVRİMİ
FKÖ TEMSİLCİSİ EBU FİRAZ'LA BULUŞMA
BALFOUR DEKLARASYONU'NDAN BUGÜNE: FİLİSTİN HALKININ 70 YILLIK TRAJEDİSİ
ANSAR CEHENNEMİNDE DİZ ÇÖKMEYENLER
YAHYA RİBAH/VAZGEÇİLEN GEZİ (ÖYKÜ)
ANLATILAN HALKIN ÖYKÜSÜDÜR
FİLİSTİN HALKI İÇİN ŞARKI SÖYLEYEN BİR İSRAİLLİ: SARA ALEXANDER

TOMRİS UYAR
GÜNDÖKÜMÜ/87

ÖZDEMİR İNCE
YANLIŞ REMİLCİLER

JOAN JARA
BİTMEYEN ŞARKI: VICTOR JARA

OĞUZ ÖZÜGÜL
ELEŞTİRİ ÜSTÜNE

ÇETİN GÜREL
MERCEDES SOSA İLE SÖYLEŞİ

DEMİRTAŞ CEYHUN
KÖREBE (ÖYKÜ)

A.HAŞİM AKMAN
DADACILIK'TAN SOSYALİST GERÇEKÇİLİĞE ARAGON

LOUIS ARAGON
SOSYALİST GERÇEKÇİLİK

İBRAHİM OLUKLU
ŞÜKRÜ ERBAŞ'IN ŞİİRİ